

Windelband<sup>1a</sup>

WILHELM WINDELBAND

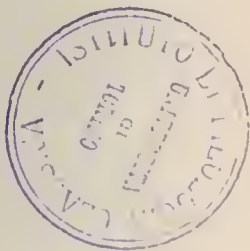
# STORIA DELLA FILOSOFIA

TRADUZIONE ITALIANA AUTORIZZATA  
CURATA SULLA 5<sup>a</sup> EDIZIONE TEDESCA

DI

B. ZANIBONI

—  
VOL. I.



REMO SANDRON — EDITORE

LIBRAIO DELLA REAL CASA  
MILANO - PALERMO - NAPOLI

---

*Proprietà letteraria dell'Editore*  
**REMO SANDRON**

---

DALLA PREFAZIONE  
ALLA « PRIMA EDIZIONE ».

*Il presente lavoro non vuol esser confuso coi compendii, ai quali già provvedono le dispense accademiche di storia generale della filosofia. Io offro un manuale serio, che si propone di trattare lo sviluppo delle idee della filosofia europea in un'esposizione lucida e concisa, allo scopo di mostrare per quali impulsi intellettuali si siano andati formando a coscienza, nel corso del movimento storico, quei principii, secondo i quali oggi noi comprendiamo e giudichiamo il mondo e la vita umana.*

*Tale scopo ha determinato tutta la struttura del mio libro. Il fondamento storico-letterario della ricerca è stato quindi limitato a quella scelta, che apre al lettore studioso la via delle fonti migliori.*

*....Il punto essenziale, come appare anche dalla forma esteriore dell'opera, è stato per me lo sviluppo di ciò, che sotto l'aspetto filosofico ha la massima importanza: cioè la storia dei problemi e dei concetti. Comprendere questi come un tutto organico in sè connesso e sempre ricorrente, è stata la mia intenzione principale. L'intreccio storico delle varie correnti del pensiero, dalle quali s'è venuta formando la nostra intuizione del mondo e della vita, costituisce l'obbietto proprio del mio lavoro: e son convinto che tale compito si possa risolvere, non già mediante una costruzione concettuale, bensì ed unicamente mediante l'intima indagine ampia e spregiudicata dei fatti.*

*Se poi qui sembri data all'antichità una parte relativamente considerevole di tutta l'opera, ciò è dipeso dal convincimento, che per una comprensione storica della nostra esistenza intellettuale, l'elaborazione dei concetti raggiunta e data dallo spirito greco al reale nella natura e nella vita umana, è più importante di tutto ciò che, da allora in poi, è stato pensato, se si toglie la filosofia kantiana.*

L'AUTORE.

---

## NOTA DEL TRADUTTORE.

La fortuna, che questo libro ha avuta in Germania e fuori, e che accenna ad aumentare di continuo, non ha distolto il filosofo di Heidelberg dal rivedere l'opera sua ad ogni nuova ristampa, dal ritoccarla e dall'ampiarla, tenendo sempre conto del movimento scientifico contemporaneo.

Pubblicata cinque volte in tedesco (5ª edizione riveduta, Tübingen, Mohr, 1910), tradotta in inglese ed in russo, l'opera di Guglielmo Windelband appare ora per la prima volta tradotta in italiano.

Ricordo sempre il fervido entusiasmo con cui, nell'estate del 1908, ad Heidelberg, discorrendo di questa versione italiana allora già iniziata, l'Autore esprimeva la sua compiacenza sincera per il rifiorire studio delle discipline filosofiche in Italia, da parte specialmente dei giovani. Siano le parole del nobile maestro di buon augurio per la feconda diffusione del suo libro anche fra noi!

La presente traduzione, curata con tutto l'amore ispirato dalla dignità dell'opera e del suo autore, riproduce fedelmente la quinta ed ultima edizione tedesca; la quale — è da notarsi — si avvantaggia sulle anteriori sopra tutto per la recentissima elaborazione della filosofia del sec. XIX e per le nuove e copiose notizie bibliografiche.

Il traduttore ha soltanto creduto d'aggiungere (tra parentesi quadre) alcune indicazioni bibliografiche relative alla *letteratura italiana* sulle varie parti della storia della filosofia: ma con quella parsimonia discreta, cui dichiarava di volersi attenere lo stesso Autore.

Oltre modo caro al traduttore è di poter qui aggiungere

che Giovanni Gentile ha consentito di rivedere con vigile animo affettuoso tutta la versione dell'opera; vada anche pubblicamente una parola di grazie al maestro e all'amico, il cui nome è la presentazione migliore di quest'edizione italiana del libro di Guglielmo Windelband.

E. Z.

*Napoli, autunno 1910.*

---

## INTRODUZIONE.

---

### § 1. Nome e concetto della filosofia.

R. HAYM: Articolo: *Philosophie*, nell'*Encyclopädie* di Ersch e Gruber, part. III, vol. 24.

W. WINDELBAND, *Präludien* (3<sup>a</sup> ediz., Tübingen, 1907) 1, e segg.

Per filosofia, nella lingua dell'uso moderno, s'intende la trattazione scientifica dei problemi generali della conoscenza del mondo e della concezione della vita. I singoli filosofi hanno tentato di rendere in definizioni più precise questa idea generale indeterminata, a seconda delle premesse, con le quali si sono accinti alla speculazione, e dei risultati che ne han ricavato (1); ma essi procedono, in parte, così indipendentemente l'un dall'altro, che non è possibile metterli d'accordo, e che la comunanza del concetto può sembrar fra loro perfino smarrita. Ma anche quel primo concetto più generale è già una limitazione ed una trasformazione del significato originario, che i greci annettevano al nome di filosofia; un tal mutamento è stato prodotto da tutto il processo della vita dello spirito in Occidente.

(1) In particolare anche in: UEBERWEG - HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, § 1.

1. Se la prima apparizione letteraria (1) delle voci φιλοσοφείν e φιλοσοφία ci presenta il significato semplice e insieme indeterminato di « aspirazione alla sapienza », la parola « filosofia » ha ricevuto nella letteratura post-socratica e specialmente nella scuola platonico-aristotelica il senso ben preciso, conforme al quale essa esprime proprio lo stesso che il vocabolo tedesco *Wissenschaft* (2) e l'italiano « scienza ». Filosofia è, quindi, in generale (3), il lavoro metodico del pensiero per mezzo del quale si mira a conoscere la realtà; e quindi le singole « filosofie » sono le scienze speciali, in cui si esaminano e si conoscono i singoli campi della realtà (4).

Tuttavia, a questo primo *significato teoretico* della parola filosofia, se ne aggiunse ben presto un secondo. Lo sviluppo della scienza greca coincide col tempo dell'evoluzione della coscienza religiosa e morale originaria, e non conferisce soltanto una maggior importanza ai problemi del destino e dei doveri umani rispetto alla ricerca scientifica, ma addita anche la disciplina per una retta condotta della vita, come lo scopo essenziale, e, in fondo, come il contenuto principale della scienza stessa. Così la filosofia nell'epoca ellenistica ricevette il *significato pratico*, già preparato precedentemente (nei sofisti e in Socrate), di una *arte della vita su base scientifica* (5).

In seguito a quest'evoluzione, l'interesse puramente teoretico passò alle « filosofie » speciali, che solo in parte presero i nomi dei loro oggetti speciali, sia storici sia di

(1) EROD. I, 30 e 50; TUCID. II, 40, e PLATONE, passim: p. e. *Apol.*, 29, etc

(2) Concetto notoriamente molto più ampio che l'inglese e il francese « science ».

(3) PLAT., *Rep.*, 480 b.; ARISTOT., *Met.* VI, I, 1026 a 18.

(4) PLAT. *Theaet.*, 143 d. Aristotile contrappone la dottrina « dell'essere come tale » (che fu poi detta: metafisica), come « prima filosofia », alle altre « filosofie »; e distingue inoltre una « filosofia » teorica e una pratica. All'occasione egli usa anche il plurale φιλοσοφίαι (*Met.*, I, 6 987 a 29) per i diversi sistemi della scienza storicamente succedutisi: a un di presso, come noi discorreremmo delle filosofie di Kant, Fichte, Hegel etc.

(5) Cfr. la definizione di Epicuro in SEST. EMP., *adv. math.* XI, 169, e quella di Seneca, *Epist.* 89.



scienze naturali; laddove la matematica e la medicina conservarono tanto più energicamente l'indipendenza, che avevan posseduto fin dal principio, di fronte alla scienza in generale. Il nome di filosofia rimase invece congiunto a quelle tendenze scientifiche, che speravano di trarre un convincimento efficace intorno alla vita dai risultati più generali della conoscenza umana, e che, in fine, raggiunsero l'apogeo col tentativo (del neoplatonismo) di produrre con una tal filosofia una religione nuova, in luogo della vecchia, che si veniva dissolvendo (1).

Poco, sotto questo rispetto, cangiò più tardi, quando cioè gli avanzi della scienza antica penetrarono nella cultura dei popoli moderni europei come forze intellettuali determinanti. La materia e il compito di ciò, che il Medio Evo chiamava filosofia, coincidevano con ciò che la bassa antichità aveva inteso con la stessa parola (2). Ma, il significato della filosofia subì un cambiamento essenziale, avendo essa trovato i suoi problemi già risolti in un certo senso dalla religione positiva. Anche questa, in fatti, non procurava soltanto una convinzione sicura come regola della condotta personale della vita, ma anche, e in correlazione con quella, un' intuizione teoretica generale della realtà; intuizione, la quale aveva un carattere tanto più filosofico, in quanto che i dogmi del Cristianesimo avevano raggiunto le loro formule costantemente sotto l'influsso della scienza antica. In tali circostanze, durante l'ininterrotto predominio della dottrina ecclesiastica, alla filosofia non rimase, in sostanza, se non l'umile ufficio di *fondare, elaborare e difendere scientificamente il dogma*. Ma, appunto per ciò, apparve, con sempre più precisa coscienza, in antitesi metodica con la teologia, sforzandosi, dal canto suo, di conquistare e di rappresentare coi mezzi della

(1) Quindi p. e. Proclo preferiva che la filosofia si chiamasse Teologia.

(2) Cfr. p. e. AGOSTINO, *Soliloq.*, I, 7, *Conf.* V, 7. SCOTO ERIUG., *De div. praedest.* I, 1 (MIGNE, 358); ANSELMO, *Proslog.* cap. I (MIGNE, I, 227); ABELARDO, *Introd. in theol.* II, 3; RAIM. LULLO, *De quinque sap.*, 8.

conoscenza umana quello stesso che la teologia insegnava sulla base della rivelazione divina (1).

La conseguenza necessaria di questo rapporto fu, che la filosofia, quanto più divenne indipendente di fronte al pensiero individuale della Chiesa, tanto più liberamente cominciò a risolvere il problema, che aveva comune con la religione: e dall'esposizione e dalla difesa passò alla critica del dogma, finchè tentò di derivare la sua dottrina, affatto indipendentemente dagli interessi religiosi, da quelle fonti, che essa credeva di possedere nel « lume naturale » della ragione umana e dell'esperienza (2). L'opposizione metodica alla teologia prese in tal modo le proporzioni d'una antitesi di fatto, e la filosofia moderna si contrappose al dogma, quale « sapienza mondiale » (*Weltweisheit*) (3). Questo rapporto assunse le più diverse gradazioni: dall'accordo più stretto alla lotta più aspra; ma il problema della « filosofia » rimase costantemente quello che le aveva assegnato il mondo antico: stabilire, cioè, mediante la conoscenza scientifica, una conoscenza del mondo e una concezione della vita, là dove la religione non era più in grado, o per lo meno non era più in grado da sola, di soddisfare questo bisogno. Nella convinzione d'essere matura a un tal compito, la filosofia del sec. XVIII, come già quella de' greci, considerò suo diritto e dovere illuminare gli uomini intorno al nesso delle cose e, da questo punto di vista, di regolare la vita dell'individuo come quella della società.

In questa posizione di coscienza di sé la filosofia fu seossa per opera del Kant, che dimostrò l'impossibilità d'una

(1) TOMMASO AQUIN., *Summa theol.*, I, 32, 1; *Contr. gent.* I, 8 e segg. II, 1 segg.; DUNS SCOTO, *Op. Ox.* I, 3; DURAND DE POURÇAIN, *In sent. prol.*, 8; RAIM. DI SABUNDA, *Theol. natur. prooem.*

(2) LOR. VALLA, *Dialect. disp.* III, 9; B. TELESIO, *De nat. rer., prooem.*; FR. BACONE, *De augm.* III, 1 (*Opp. Spedding* I, 539=III, 336); TAURELLUS, *Philos. triumph.* I, 1; PARACELsus, *Paragr.* (ed. Huser) II, 23 e segg.; G. BRUNO, *Della causa etc.* IV, 107 (*Lagarde* I, 272; *Gentile*, I, 232); HOBBS, *De corpor.* I (*W. Molesworth* I, 2 e 6 segg.).

(3) Definizioni caratteristiche, da un lato in GOTTSCHED, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (Leipzig, 1756) p. 97 e segg., dall'altro, nell'articolo « Philosophie » della *Encyclopädie* (v. XXV, pp. 632 e segg.).

conoscenza « filosofica » (metafisica) del mondo accanto, od oltre, le scienze speciali, e con ciò limitò e trasformò il concetto e lo scopo della filosofia. Infatti, dopo questa limitazione, il campo della *filosofia come scienza speciale* si restrinse precisamente a quella *autoriflessione critica della ragione*, per la quale il Kant aveva conquistato la veduta decisiva, e che pur dovrebbe essere ancora allargata sistematicamente alle altre attività, oltre che al sapere. Con ciò rimase compatibile quello che il Kant chiamò il concetto mondano della filosofia: cioè la sua missione rispetto allo scopo pratico della vita (1).

Certo, questo concetto nuovo e, a quanto sembra, definitivo della filosofia fu ben lontano dal raggiunger subito una validità generale; la grande varietà degli indirizzi filosofici del secolo XIX non ha anzi lasciato in disparte nessuna delle forme anteriori della filosofia; e una copiosa suddivisione del « bisogno metafisico » (2) ha perfino ricondotto talvolta alla tendenza di riallacciare tutto il sapere umano nella filosofia, e di trattare di bel nuovo quest'ultima come scienza universale.

2. Dato questo mutamento, subito dal significato della parola « filosofia » nel corso dei tempi, apparirà impossibile raggiungere *un concetto generale della filosofia partendo da un confronto storico*; nessuno dei concetti espressi a tale scopo si adatta a tutte quelle manifestazioni dell'attività spirituale, che possono ricondursi a quel nome (3).

Già il sottoporre la filosofia al concetto più generale di scienza riesce malagevole per quelle dottrine, che mirano unilateralmente all'importanza pratica (4); ma ancor meno

(1) *Kr. der reinen Vernunft*, Ak. III, 542 e sg.

(2) SCHOPENHAUER, *Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 2, cap. 17.

(3) In luogo della critica dei singoli casi, basti qui accennare alle formule così disparate in cui tuttavia si è tentato di raggiungere quest'impossibile: si confr., ad esempio, soltanto le introduzioni alle opere di ERDMANN, UEBERWEG, KUNO FISCHER, ZELLER etc. Tutte coteste definizioni cadono in acconcio solo in quanto la storia della filosofia ha quel risultato, che esse rappresentano, ma non già in rapporto alle intenzioni espresse dagli stessi filosofi.

(4) Così presso la maggior parte dei filosofi della bassa antichità.

si può precisare o definire che cosa veramente siano l'oggetto e la forma della filosofia come scienza speciale. Anche se non si vuol tener conto del punto di vista, pel quale la filosofia rimane o torna ad essere la scienza universale (1), ci si imbatte in una quantità di tentativi vari per limitare il campo di ricerca della filosofia. I problemi della ricerca naturalistica bastano in principio quasi da soli all'interesse della filosofia; rimangono poi per lungo tempo nella loro orbita, e cessano solo nell'epoca moderna. La storia invece è rimasta indifferente per la maggior parte dei sistemi filosofici, per apparire solo relativamente tardi e isolatamente, quale oggetto di indagine filosofica. Le dottrine metafisiche, in cui per lo più si cerca il centro di gravità della filosofia, le vediamo del pari, e proprio nei loro punti culminanti, o messe da parte o dichiarate senz'altro impossibili (2); che se talvolta si rileva il significato pratico della filosofia rispetto all'individuo e alla società, come sua essenza vera, d'altro canto un superbo punto di vista della teoria pura rinunzia a una siffatta attività d'utile comune (3).

D'altra parte, è stato sostenuto, che la filosofia tratta in realtà gli stessi oggetti delle altre scienze, ma in altro senso e con altro metodo: se non che anche questo carattere specifico della forma non ha validità storica generale. Che un metodo filosofico riconosciuto per tale non esista, non sarebbe certo una seria obiezione, se pur l'aspirazione a cotesto metodo fosse un segno costante di tutte le filosofie. Ma non è questo il caso; tanto è vero che alcuni filosofi imprimono alla loro scienza il carattere metodico d'altre discipline, per esempio della matematica o delle scienze naturali (4), laddove altri non vogliono sapere di tratta-

(1) Come per CHR. WOLFF: cfr. la sua *Logica*, § 29 e segg.

(2) Questo è per l'appunto il caso, in cui la filosofia vale esclusivamente come « teoria della conoscenza ». Cfr. p. e. W. HAMILTON nelle note alle opere di REID, II, 808. Per i francesi, alla fine del secolo scorso e al principio di questo, filosofia = « analyse de l'entendement humain ».

(3) P. e. in PLOTINO.

(4) Così DESCARTES e BACONE.

re metodicamente i loro problemi, e vedono un'analogia fra l'attività della filosofia e le concezioni geniali dell'arte.

3. Appar manifesto da tutte queste circostanze, che non esiste un *rapporto* fisso, storicamente e generalmente definibile, *della filosofia con le altre scienze*. Nei casi, in cui la filosofia si presenta come scienza universale, le scienze non appaiono se non come parti di quella, più o men chiaramente separate (1); ma, se alla filosofia è assegnato l'ufficio di raccogliere, nel loro significato generale, i risultati delle scienze speciali e di accordarli armonicamente in una conoscenza definitiva del mondo, in questo caso risultano rapporti singolarmente complessi. Risulta, anzi tutto, un'indipendenza della filosofia dallo stato di conoscenza, che è raggiunta nelle discipline speciali; esigenze essenziali della filosofia sorgono dai progressi decisivi delle scienze particolari (2), e nel tempo stesso si determina con ciò la direzione e il limite, entro il quale la scienza generale può essere in grado di risolvere il suo problema. Viceversa, risulta anche chiara l'ingerenza della filosofia nel lavoro delle scienze speciali, ingerenza che è risentita ora come impulso fecondo, ora come ostacolo: la trattazione filosofica dei problemi speciali produce spesso, infatti, grazie ad un più ampio punto di vista, momenti preziosi per la soluzione dei problemi (3); ma, in altri casi, si presenta soltanto come uno sdoppiamento, che, se porta agli stessi risultati, appare inutile; laddove, se vuol offrire risultati diversi, riesce pericoloso (4).

Dal fin qui detto appare chiaro inoltre, che i *rapporti della filosofia con le altre forme della civiltà* non son meno intimi che i rapporti con le scienze speciali. Infatti, nell'immagine del mondo, che la filosofia con indirizzo metafisico mira a delineare, si agitano e inalzano do-

(1) Così p. e. nel sistema hegeliano.

(2) Come l'influsso dell'astronomia sugli albori della filosofia greca, o quello della meccanica su quelli della filosofia moderna.

(3) In tal rapporto sta la teologia protestante del sec. XIX di fronte alla filosofia tedesca.

(4) Cfr. p. e. l'opposizione delle scienze naturali alla filosofia naturale dello SCHELLING.

vunque, accanto alle conquiste della ricerca scientifica, anche le concezioni che derivano dalla vita religiosa, morale, politica, sociale e artistica; e sono appunto le determinazioni valutative e le norme di giudizio, che in quella immagine del mondo esigono il loro posto, tanto più vivacemente, quanto più questo diventa la base del significato pratico della filosofia. In tal modo, accanto alle conoscenze, anche le convinzioni e gli ideali umani trovano la loro espressione nella filosofia; e se questi ultimi devono, benchè spesso erroneamente, assumere la forma d'intuizioni scientifiche, ne possono venire ad essi, in determinate circostanze, dilucidazioni e trasformazioni preziose. Così, anche questo rapporto della filosofia con la civiltà generale non è soltanto quello del ricevere, ma anche quello del dare.

Non è senza interesse considerare anche la vicenda della *posizione esteriore* e dei *rapporti sociali*, per cui è passata la filosofia. Si può ammettere che il movimento scientifico in Grecia si produsse fin dal principio nell'ambiente circoscritto delle scuole, salve poche eccezioni (Socrate) (1). Se queste, in epoche posteriori, assunsero la forma di corporazioni giuridiche con carattere sacro (2), non sarebbe però ancor dimostrata con ciò un'origine religiosa di coteste scuole; ma la circostanza, che la scienza greca si andò svolgendo direttamente dagli ambienti religiosi e che, in alcune sue tendenze, appariscono manifeste certe relazioni coi culti religiosi (3), non rende improbabile che le corporazioni scientifiche siano derivate da associazioni religiose (misteri), e che siano rimaste con questo in qualche rapporto. Ma, non appena la vita scientifica si fu sviluppata a piena indipendenza, da un lato questi rapporti cossarono, o dall'altro vennero fondate scuole puramente scientifiche. Erano riunioni libere di uomini che, sotto la direzione di personalità eminenti, si dividevano

(1) H. DIELS, *Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen* nei *Philos. Aufsätze* per il giubileo di E. Zeller, Leipzig, 1887, p. 241 e segg.

(2) Vedi WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Antigonos von Karystos* (*Philol. Stud.* IV, Berlin, 1881, p. 263 e segg).

(3) Un esempio cospicuo offrono come è noto, i pitagorici: ma anche nell'accademia platonica vi sono accenni alla religione di Dioniso e al culto d'Apollone, abbastanza evidenti. Cfr. anche: E. PFLIEDERER, *Heraklit von Ephesus*, Berlin, 1886; e E. ROHDE, *Psyche*, 3ª ediz., Tübingen u. Leipzig, 1907.

il lavoro della ricerca, della esposizione, della difesa e della polemica (1).

Coi maggiori rapporti della vita nell'epoca ellenistica e romana tali corporazioni naturalmente subirono un certo rilassamento, e più d'uno scrittore, specialmente romano, ci appare, infatti, individualmente nel campo della filosofia senza alcuna relazione con una scuola (Cicerone, Seneca, Marco Aurelio e sopra tutto la maggior parte dei cosiddetti scettici). Solo più tardi rifioriscono, per l'influenza degli interessi religiosi, le associazioni scolastiche, come nel Neopitagorismo e nel Neoplatonismo.

Presso i popoli romani e germanici la cosa è proceduta quasi analogamente. Al seguito della civilizzazione ecclesiastica appare nel Medio Evo anche la scienza: questa ha la sua sede nelle scuole dei conventi e trae impulso a una formazione indipendente da problemi d'interesse religioso. Talvolta anche in essa si manifestano gli antagonismi di diverse associazioni religiose (Domenicani e Francescani), e perfino le associazioni scientifiche più libere, da cui si svilupparono poi le università, ebbero in origine sfondo e impronta religiosa (2). Perciò il grado d'indipendenza, anche in questa filosofia delle corporazioni universitarie, rimase assai scarso di fronte alla dottrina della Chiesa; ciò che si verificò anche nel sec. XVIII per le università protestanti, alla cui istituzione e al cui sviluppo avevano presieduto parimenti interessi chiesastici e religiosi.

Caratteristico è invece il fatto, che i rappresentanti della filosofia, nell'epoca moderna sempre più indipendente, non furono uomini di scuola, ma uomini di mondo o laici privati. Un monaco sfratato, un cancelliere di Stato, un calzolaio, un gentiluomo, un ebreo scomunicato, un dotto diplomatico, letterati indipendenti e giornalisti — ecco i fondatori e i rappresentanti della filosofia moderna; naturalmente, la loro forma esteriore non è il manuale accademico o dottrinario, ma la forma letteraria più libera, il saggio.

Solo nella seconda metà del sec. XVIII, la filosofia riappare con carattere di associazione e ha per sua sede l'università. Ciò accadde specialmente in Germania, dove l'indipendenza sempre crescente offriva le condizioni più favorevoli, e dove le feconde relazioni fra maestri e scolari si prestavano anche a favorire lo studio della filo-

(1) Cfr. H. USENER, *Ueber die Organization der wissenschaftlichen Arbeit im Altertum* (Preuss. Jahrb., a. LIII, 1884, p. 1 e segg.), e E. HEITZ, *Die Philosophenschulen Athens* (Deutsche Revue, 1884, p. 326 e segg.).

(2) Cfr. G. KAUFMANN, *Geschichte der deutschen Universitäten*, I, 98 e segg. (Stuttgart, 1888).

safia (1). Dopo la Germania, questo si verificò in Iseoza, in Inghilterra, in Francia ed in Italia. In generale, si può dire che la sede della filosofia nel sec. XIX va cercata realmente nelle università (2). Oggi invece di nuovo, se si considera tutta la nostra posizione spirituale, questo rapporto sta in via di cambiamento, per modo che la rappresentanza della filosofia nelle università, segnatamente in Germania, comincia, in parte, a far l'impressione d'essere arretrata.

Un breve cenno merita infine la *partecipazione dei vari popoli* alla formazione della filosofia. Come tutti i rami della civiltà europea anche la scienza è stata creata dai greci; e la prima forma creatrice data alla filosofia dai greci ne rimane ancor oggi il fondamento essenziale. In tutto ciò, che v'è stato aggiunto poi dai popoli misti del periodo ellenistico e dai romani, di nuovo si può considerare soltanto quello che ha prodotto il livellamento delle differenze nazionali nell'Impero romano, e ciò dal punto di vista delle tendenze religiose. Come l'uso della lingua latina, così la cultura scientifica del Medioevo è internazionale. Solo con la filosofia moderna si presentano i caratteri speciali delle singole nazioni; mentre le tradizioni della scolastica medievale si mantengono sopra tutto nella Spagna e nel Portogallo, gli italiani, i tedeschi, gli inglesi ed i francesi ci offrono i movimenti iniziali della scienza moderna, che ha raggiunto il più alto culmine nel periodo classico della filosofia tedesca. Di fronte a queste quattro nazioni, le altre si comportano quasi soltanto passivamente.

## § 2. La storia della filosofia.

R. EUCKEN, *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1906), pp. 157 sgg.

W. WINDELBAND, *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts* (Heidelberg, 1905), II, 175 sgg.

Quanto maggior varietà appare, col progresso dei tempi, nel compito e nel contenuto della filosofia, tanto più insistente sorge la domanda: qual significato può avere il

(1) Al concetto ideale della scienza nell'attività delle università tedesche ha elevato il miglior monumento lo SCHELLING con le sue *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in *Ges. Werke*, I, vol. V, p. 223 e seg.

(2) La miglior riprova ne offrono appunto gli attacchi passionati dello SCHOPENHAUER contro questo fatto.



riunire nella ricerca e nell'esposizione storica queste rappresentazioni varie, non solo di numero ma anche di contenuto, fra le quali sembra non vi sia di comune altro che il nome?

L'interesse aneddótico per tutta questa variopinta scala di opinioni diverse intorno a cose diverse, che per il passato ha costituito il motivo predominante d'una « storia della filosofia » non può assolutamente rappresentare più oltre il nucleo d'una disciplina scientifica propriamente detta.

1. È chiaro, ad ogni modo, che la storia della filosofia vuol essere considerata da un punto di vista diverso dalla storia di qualsiasi delle altre scienze. In tutte queste ultime, il campo della ricerca rimane, almeno in linea generale, sempre quello. Perciò non riesce malagevole seguire lo sviluppo delle conoscenze in un tal campo, e quindi spiegare anche eventualmente le varie oscillazioni come conseguenze delle varie vedute.

Ben altro è il caso della filosofia, cui fa difetto un oggetto comune a tutti i tempi; la sua « storia » non presenta quindi un progresso costante verso la conoscenza di esso. Piuttosto, dove per altre scienze, non appena han raggiunto una certa consistenza metodica, la regola è una assidua ricostruzione delle conoscenze, che solo di tanto in tanto viene interrotta da nuovi principii, per la filosofia, al contrario, lo sviluppo fecondo delle conquiste antecedenti da parte dei successori rappresenta l'eccellenza; ed ognuno dei grandi sistemi della filosofia incomincia a risolvere *ab ovo* il problema nuovamente formulato, come se gli altri non fossero esistiti nemmeno.

2. Dovendosi tuttavia parlare d'una « storia della filosofia », si potrà trovare, in fine, il nesso unitario, che non appare nè negli oggetti di cui si occupano i filosofi, nè nei compiti che essi si prefiggono, bensì solamente nel comune risultato, cui essi sono approdati a mal grado di ogni diversità nel contenuto e nell'intento dell'opera loro.

Questo risultato comune, che costituisce il significato della storia della filosofia, si fonda peraltro sui rapporti mutevoli in cui si è trovata l'opera dei filosofi non solo di

fronte alle più mature conquiste della scienza, ma anche alle varie attività della civiltà europea nel progresso della storia. In fatti, o che la filosofia mirasse ad abbozzare quella conoscenza generale del mondo, che essa vuol ottenere, sia come scienza universale, sia come sintesi generale dei risultati delle scienze particolari; oppure cercasse una concezione della vita, atta a dare espressione ai più alti valori del volere e del sentire; o che, in fine, con una chiara limitazione, si prefiggesse come scopo l'autoconoscenza della ragione; il risultato fu sempre quello, di adoperarsi per esprimere consapevolmente le forme necessarie e i contenuti dell'attività razionale umana e di tradurli dalla forma originaria di concezioni, sentimenti, impulsi, in quella dei concetti. In certo qual modo, ogni filosofia si è sforzata di raggiungere, in campo più o meno ampio, le formulazioni concettuali di ciò che è dato immediatamente nella vita; e così nel corso storico di questi sforzi, si è disvelato, a passo a passo, il piano della vita spirituale. *La storia della filosofia è il processo, mediante il quale l'umanità europea ha concretato in concetti scientifici la sua concezione del mondo e la sua valutazione della vita.*

Questo risultato complessivo di tutte le creazioni dello spirito, che si presentano come « filosofia », è l'unico che dia alla storia della filosofia, come scienza propria, il suo contenuto, il suo scopo e la sua ragion d'essere; e in grazia sua la conoscenza della storia della filosofia è un requisito necessario non solo per ogni educazione superiore, ma anche per qualsiasi cultura; come quella che insegna come sono state coniate le forme concettuali, in cui noi pensiamo e giudichiamo, nella vita quotidiana come nelle scienze particolari, il mondo della nostra esperienza.

Gli inizi della storia della filosofia vanno ricercati nei lavori storici, in gran parte perduti, delle grandi scuole dell'antichità, specie della peripatetica, che avevano lo scopo critico di favorire le proprie indagini con l'esame dialettico delle intuizioni precedenti (1). Da queste raccolte di materiali sorsero, accanto alle storie delle singole

(1) Ne dà esempio già ARISTOTELE nel principio della *Metafisica*.

discipline, come la matematica, l'astronomia, la fisica ecc., anche le dossografie filosofiche (1). In seguito, quanto più deboli si manifestarono il vigore e l'indipendenza del filosofare, tanto più questa letteratura degenerò in un miscuglio erudito di notizie, di aneddoti biografici, di detti epigrammatici dei filosofi con ragnagli scuciti intorno alle loro dottrine.

Lo stesso carattere di collezioni di curiosità ebbero dapprima le esposizioni moderne fondate sulle reliquie della antica tradizione, come la riproduzione di Diogene Laerzio fatta dallo STANLEY (2) o le opere del BRUCKER (3). Solo più tardi scorse la circospezione critica nella valutazione delle fonti (BUHLE, FÜLLEBORN), una comprensione più spregiudicata del significato storico delle singole dottrine (TIEDEMANN, DEGÉRANDO) (4) e una critica sistematica, sulla base dei nuovi punti di vista (TENNEMANN, FRIES, SCHLEIERMACHER) (5).

Ma la storia della filosofia non acquista valore di scienza che con l'HEGEL (6), che scoprì il punto essenziale: non esser la storia della filosofia nè una raccolta alla rinfusa di opinioni diversi del signor tale e del signor tal altro *de omnibus rebus et de quibusdam aliis*, nè un'elaborazione ampliata e perfezionata dello stesso oggetto; bensì e soltanto, dover rappresentare il processo ben definito,

(1) V. più oltre.

(2) TH. STANLEY, *The history of philosophy*, London, 1685.

(3) J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, 5 voll., Leipzig, 1742 sgg.; *Institutiones historiae philosophiae*, Leipzig, 1747.

(4) I. G. BUHLE, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 8 voll., Göttingen, 1796 sgg. — G. G. FÜLLEBORN, *Beiträge zur Gesch. der Philos.*, studi 12, Züllichau, 1791 etc. — D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie*, 7 voll., Marburg, 1791 sgg. — DE GÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*: 2ª ediz. in 4 voll., Parigi, 1822 sgg.

(5) W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, 11 voll., Leipzig, 1798 sgg.; *Grundriss der Gesch. der Philos. für den akademischen Unterricht*, Leipzig, 1812. — J. FR. FRIES, *Gesch. der Philos.*, 2 voll., Halle, 1837 sgg. — FR. SCHLEIERMACHER, *Gesch. der Philos.*, op. post. edita nei *Ges. Werke*, p. III, vol. 4, sez. 1.

(6) Cfr. le introduzioni alla *Fenom. dello spirito*, alla *Filos. della storia* e alla *Storia della filos.* in *Ges. Werke*, vol. II, p. 62 e segg.; IX, p. 11 e segg.; XIII, p. 11-134. Nello *Opere*, la storia della filos., edita sulle sue lezioni dal MICHELET, comprende i voll. 13-15, Berlin 1833-36. V. pure: G. O. MARBACH, *Lehrbuch der Gesch. der Philos.*, parte II, Leipzig, 1867 e C. HERMANN, *Gesch. der Philos. in pragmatischer Behandlung*, Leipzig, 1867; e in parte anche lo sguardo generale a tutta la storia della filosofia, che J. BRANISS pubblicò come primo (unico) volume di una *Storia della filosofia dopo Kant* (Breslau, 1842). In Francia la stessa direzione seguì V. COUSIN, *Introd. à l'hist. de la philos.*, Paris, 1828 (7 ediz. 1872); *Hist. génér. de la philos.* 12 ediz., Paris, 1884.

per cui lo « categorie » della ragione sono successivamente pervenute a coscienza distinta e a forma concettuale.

Questa mirabile intuizione dell' Hegel perdette però del suo merito e della sua efficacia, per aver egli anche ammesso, che la serie temporale, in cui quelle « categorie » sono apparse nei sistemi storici della filosofia, dovesse necessariamente coincidere con la serie reale e sistematica, in cui le categorie stesse eran destinate ad apparire come « elementi di verità » nella costruzione del sistema definitivo della filosofia. Il quadro del movimento storico della filosofia è ben diverso. Non si tratta infatti esclusivamente del « pensiero (*Denken* (dell'umanità) » o dello « spirito del mondo » (*Weltgeist*), ma anche delle riflessioni, dei bisogni spirituali, dei presentimenti e dello vedute degli individui filosofanti.

3. Quel risultato complessivo della storia della filosofia, per il quale sono stati deposti in essa i concetti fondamentali della concezione umana del mondo e della valutazione della vita, scaturisce da una grande varietà di indirizzi singoli del pensiero, dei cui motivi reali si devono distinguere vari fattori, sia nell'esposizione dei problemi, sia nei tentativi della loro soluzione.

Notevole è indubbiamente il *fattore prammatico*. I problemi della filosofia, infatti, sono, per la parte sostanziale, già dati: nel processo storico del pensiero essi ri-ocorrono come gli « enigmi primitivi dell'esistenza », e invocano costantemente e imperiosamente la soluzione non mai perfettamente riuscita. Ma essi son dati dalla insufficienza e dall'incoerenza contraddittoria del materiale rappresentativo (1), che forma la base della riflessione filo-

(1) L'insufficienza di questo materiale consiste, come qui non può essere abbastanza svolto e soltanto in un sistema di teoria della conoscenza si potrebbe dimostrare, nel fatto, che il dato sperimentale non basta mai alle esigenze concettuali, che noi poniamo nella sua elaborazione logica, conformemente all'intima essenza della ragione, da prima ingenuamente e immediatamente, ma più tardi con coscienza riflessa. Tale *antinomismo* non solo può evitarlo la vita comune, ma anche la scienza sperimentale, in quanto esse lavorano con concetti sussidiari, che restano in sé problematici, ma, dentro certi limiti, bastano a una elaborazione del materiale empirico sufficiente al bisogno pratico. Ora, precisamente in questi concetti sussidiari s'ascondono allora i problemi della filosofia; essa sorge sopra tutto dalla scossa delle idee e delle valutazioni, che, prima di lei, pur valgono nella vita e nella scienza.

sofica. Ma, appunto perciò, esso contiene le premesse reali e le necessità logiche d'ogni riflessione razionale; e poichè queste, conforme alla natura della cosa, si annunziano sempre ad un modo, nella storia della filosofia si ripetono non solo i problemi capitali, ma anche le principali correnti della loro soluzione. Questa costanza in tanta vicenda, che, esteriormente considerata, fa l'impressione che la filosofia si affatichi in vano e in circoli che si ripetono in perpetuo per uno scopo irraggiungibile, dimostra appunto, che i suoi problemi sono per lo spirito umano inevitabili (1). Del pari si comprende, che la stessa necessità reale fa germogliare ripetutamente una dottrina da un'altra. Ecco perchè il progresso nella storia della filosofia è in realtà da intendersi assolutamente in senso prammatico, vale a dire prodotto dalla necessità interiore dei pensieri e dalla «logica delle cose».

Cfr. C. HERMANN, *Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie*, Dresden, 1836. Il sopra accennato difetto di Hegel consiste dunque soltanto in ciò: che egli di un momento, che vale in certi limiti, voleva fare il momento unico, o almeno, il più importante. Il difetto opposto sarebbe, se si volesse negare del tutto questa «ragione nella storia», e non vedere nelle dottrine successive dei filosofi se non le confuse trovate degl'individui. Anzi tutto, il contenuto della storia della filosofia s'intende solo a patto, che nel pensiero dei singoli, per quanto esso possa essere condizionato accidentalmente, si ammettano tuttavia quelle tali necessità reali. Conviene far cenno anche dei tentativi di rubricare tutte le dottrine filosofiche sotto certi tipi, e di constatare per questi una specie di ripetizione ritmica. Così V. COUSIN (2) ha proposto la sua teoria dei quattro sistemi (Idealismo, Sensualismo, Scetticismo e Misticismo) e così il COMTE (3) la teoria dei tre stadii (teologico,

(1) In questo modo si deve spiegare storicamente e sistematicamente il risultato raggiunto dalle ricerche di Kant sull'«Antinomia della ragion pura» (*Krit. d. reinen Vernunft*, Dialettica trascendentale, cap II); cfr. W. WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, II<sup>a</sup>, 97 e seg.

(2) Cfr. sopra, pag. 13.

(3) A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, I, 9, con cui è da confrontare, come esecuzione, il vol. V e il VI. Del resto pensieri simili si trovano nel *Discours préliminaire dell'Encyclopédie* del D'ALEMBERT.

metafisico e positivo) (1). Un aggruppamento interessante e, per molti aspetti, istruttivo delle dottrine filosofiche intorno ai singoli problemi principali ci offre anche CH. RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 voll., Paris, 1885-86. Un manuale scolastico, che ordina le dottrine filosofiche per problemi e scuole, è stato pubblicato da PAUL JANET o dal SÉAILLES: *Histoire de la philosophie; les problèmes et les écoles*, Paris, 1887.

4. Ma il filo prammatico si spezza assai spesso nella storia della filosofia. Alla serie storica, in cui si son succeduti i problemi, manca sopra tutto, quasi sempre, una tale necessità immanente e reale; viceversa, acquista valore un altro fattore, la cui miglior definizione è: il fattore della civiltà (*kulturgeschichtlich*). Dalle rappresentazioni della coscienza generale e dai bisogni della società, la filosofia riceve infatti i suoi problemi, come i materiali per la loro soluzione. Le grandi conquiste e le quistioni nuove sorte nelle scienze speciali, i movimenti della coscienza religiosa, le intuizioni dell'arte, i rivolgimenti della vita sociale e politica danno nuovi impulsi alla filosofia e determinano le correnti dell'interesse, che mette in evidenza ora questi ora quei problemi, e colloca in second'ordine quest'altri, ma nel tempo stesso anche le vicende, che nel corso del tempo subiscono le domande e le risposte ai problemi stessi. Dove questa dipendenza risulta più evidente, là un sistema filosofico appare precisamente come la conoscenza, che un'epoca determinata ha avuta di sè, o risaltano le antitesi della cultura, fra le quali essa si dibatte, nella lotta dei sistemi filosofici. Così nella storia della filosofia, accanto alla oggettività prammatica e permanente, agisce anche una necessità fondata sulla storia della civiltà, che garantisce perfino un diritto storico dell'esistenza ai prodotti concettuali per sè eadnchi.

(1) Un simile tentativo, ma interamente andato a vuoto, ha fatto recentemente FR. BRENTANO: *Die vier Phasen der Philosophie und ihr gegenwärtiger Stand*, Vienna, 1895. — In questo genere pure rientrano le analogie più o meno artificiose, che si cerca di metter su tra lo svolgimento dell'antica e quello della moderna filosofia. Cfr. p. es., V. REICHLIN MELDEGG, *Der Parallelismus der alten und neueren Ph.* (Leipzig und Heidelberg, 1865).

Anche su queste rapporte l'HEGEL ha richiamate per primo la nostra attenzione, benchè la « verità relativa », che egli attribuisce per questo rispetto ai singoli sistemi, in lui abbia anche un senso sistematico (in grazia del suo principio dialettico). Il momento *kulturgerechichtlich* è stato in vece, tra i suoi segnaci, formulato meglio di tutti da KUNO FISCHER (1). Egli considera la filosofia come la auto-conoscenza progressiva dello spirito umano, e il suo sviluppo è, secondo lui, determinato dallo sviluppo dell'obbietto, che in essa deve pervenire alla conoscenza di sè. Questo vale tanto per una serie dei sistemi più importanti, quanto anche, a sua volta, per una serie di fattori.

Dai motivi storici, che determinano l'apparizione e la soluzione dei problemi, scaturisce nel maggior numero dei casi un fenomeno quasi sempre interessantissimo e importante per l'intendimento dello sviluppo storico: *l'interferenza dei problemi*. È infatti inevitabile, che tra due diverse masse di pensieri la contemporaneità di un interesse prevalente rivolto ad entrambe produca, secondo le leggi della psicologia, associazioni che non sono oggettivamente fondate, — e che in conseguenza questioni, che in sè non hanno niente da vedere tra loro, si mescolino e nella loro soluzione vengano a dipendere l'una dall'altra. Un esempio capitale di ciò, singolarmente importante, e che frequentemente si ripete, è il mescolarsi di interessi etici ed estetici nella trattazione di problemi teorotici: il fenomeno note già nella vita quotidiana che le idee degli uomini sono determinate dai loro desideri, speranze, timori e tendenze, e che i loro giudizi sono condizionati dai loro modi di giudicare, si ripete in maggior misura anche nelle concezioni filosofiche, ed ha potuto nella filosofia giungere sino al punto, che l'esser già pratico di qualche cosa è stato proclamato per un postulato gnoseologico (KANT).

5. Il processo storico-filosofico deve intanto tutta la sua multiforme varietà alla sola circostanza, che lo sviluppo delle idee si compie solamente attraverso il pensiero di singole *personalità*, le quali, per quanto attingano le loro concezioni nel nesso reale e nella cerchia d'idee d'una collettività storica, pure v'aggiungono sempre qualche cosa di speciale. Questo *fattore individuale* dello sviluppo storico-filosofico è tanto più notevole, in quanto che i

(1) *Geschichte der neueren Philosophie*, I, 1, Introd. I-V.

suoi principali rappresentanti appaiono come personalità indipendenti, la cui natura singolare è stata decisiva non solo per la scelta e la combinazione dei problemi, ma anche per l'affinamento dei concetti adoperati per la soluzione, nelle proprie dottrine e in quelle dei loro successori. Che la storia sia il regno delle individualità, appare evidente anche nella storia della filosofia: anche qui le grandi personalità hanno esercitato influssi larghi, e anche qui non esclusivamente benefici. Aristotele può servire, per questo rispetto, di esempio caratteristico.

È evidente, che la su accennata *interferenza dei problemi* si verifica, per i rapporti soggettivi delle singole personalità filosofanti in più ampia misura che per i motivi dati nella coscienza generale di un tempo, di un popolo ecc. Non c'è sistema filosofico libero dall'influenza della personalità del suo creatore. Perciò tutti i sistemi sono creazioni dell'individualità; creazioni, le quali, per questo rispetto, hanno una certa somiglianza con le opere d'arte e come tali vogliono essere intese mediante la personalità dell'autore. Ad ogni filosofo gli elementi della sua concezione del mondo rampollano dai problemi eterni della realtà e della ragione sempre intesa a risolverli, ma anche dalle intuizioni e dagli ideali del suo popolo come del suo tempo; se non che la struttura, l'ordine, il nesso e la valutazione, che trovano nel suo sistema, sono determinati dalla sua nascita, dall'educazione, dall'azione, dal carattere e dalla esperienza della sua vita. Qui pertanto vien meno spesso quella universalità di valore, che c'è, più o meno, negli altri due fattori. In queste formazioni puramente individuali lo stimolo estetico deve prendere il posto del valore della rimanente conoscenza, e quello che più fa impressione in molti fenomeni della storia della filosofia dipende infatti da questo incanto della « poesia dei concetti ».

Alle interferenze dei problemi e alle rappresentazioni determinate dalla fantasia e dal sentimento, che già possono trarre in errore la coscienza generale, s'aggiungono nell'individuo altri procedimenti puramente personali, per conferire ancor più alla formazione e alla soluzione dei problemi il carattere dell'*opera artistica*. Non si deve disconoscere, che tante volte i filosofi si sono arrabattati intorno a questioni, a cui mancava un fondamento naturale; sicchè tutta la fatica di pensiero consacratavi è stata perduta; e che d'altra parte nella soluzione di problemi reali sono incorsi tentativi infelici di costruzioni concettuali, che hanno rappresentato piuttosto degli impedimenti che degli aiuti alla risoluzione della cosa.



Il meraviglioso nella storia della filosofia resta appunto questo: che, con tanta copia di smarrimenti individuali e generali, si son però gettate le basi dei concetti generali dell'intuizione del mondo e della valutazione della vita, che rappresentano il significato scientifico di quest'evoluzione. Ma perciò la storia della filosofia è l'organo più cospicuo della filosofia stessa; e appartiene al suo sistema non soltanto in misura molto più alta, ma anche in un senso affatto diverso di altre scienze, come sua parte integrante. Essa infatti rappresenta nella sua totalità il più vasto e serrato svolgimento dei problemi della stessa filosofia.

6. Detto questo, la *indagine storico-filosofica* deve adempiere i *seguenti uffici*: 1) *accertare* esattamente ciò che si può rilevare dalle fonti intorno alle circostanze della vita, allo sviluppo spirituale e alle teorie dei singoli filosofi; 2) da questi dati di fatto, ricostruire il processo *genetico* in guisa che per ogni filosofo si possa comprendere la dipendenza delle sue dottrine in parte da quelle dei predecessori, in parte dalle idee generali del suo tempo, in parte dalla sua stessa natura e dal processo della sua formazione personale; 3) *giudicare* dall'esame del tutto quale valore abbiano le dottrine così precisate e spiegate dalla loro origine, rispetto al risultato generale della storia della filosofia.

Relativamente ai due primi punti, la storia della filosofia è una *scienza storico-filologica*, rispetto al terzo momento è una *scienza filosofico-critica*.

a) Rispetto all'*accertamento dei fatti*. Alla storia della filosofia spetta una indagine accurata e ampia delle *fonti*. Queste sono più o meno chiare e complete, secondo i tempi.

Le fonti principali per la ricerca storico-filosofica sono naturalmente le *opere dei filosofi*. Rispetto ai tempi moderni ci troviamo su un terreno relativamente sicuro. Dopo l'invenzione della stampa, la tradizione letteraria è diventata così solida e chiara, che in generale non presenta difficoltà di sorta. Gli scritti che i filosofi dal Rinascimento in poi hanno pubblicati, sono accessibili totalmente alla ricerca moderna; molto rari qui sono i casi di contestazione circa l'autenticità, la cronologia ecc. Una critica filologica ha qui appena il campo di esercitarsi e, dove essa può entrare (p. e. rispetto alle varie edizioni delle opere del Kant), riguarda unicamente punti subor-

dinati e in ultima istanza indifferenti. Così rispetto alla completezza del materiale possiamo essere sicuri: che qualche cosa d'importante sia andato perduto, o si possa ancora attendere da nuove pubblicazioni, non è ammissibile; se l'acuita attenzione filologica ci ha dato qualche cosa di nuovo, negli ultimi decenni, su Spinoza, Leibniz, Kant, Maine de Biran, tuttavia la portata filosofica di questo nuovo è stata soltanto assai scarsa di fronte al valore del già noto. Al massimo, si tratta in questi casi di complementi; segnatamente si dimostra l'importanza delle spiegazioni occasionali epistolari, che sono atte a spargere più luce sul fattore individuale dello svolgimento storico della filosofia.

In un campo meno favorevole ci troviamo rispetto alle fonti della *filosofia medioevale*, le quali in parte (certo piccola) conducono ancora un'esistenza solo manoscritta. V. COUSIN e la sua scuola sono molto benemeriti per la pubblicazione dei testi. In complesso possiamo ritenere, che anche per quest'epoca possediamo un materiale eccellente, benchè lacunoso. Le nostre cognizioni relative alla filosofia medioevale araba e gindaica, o quindi al loro influsso sul processo del pensiero occidentale, sono invece assai problematiche; e potrebbe essere questa la lacuna più sensibile nella ricerca delle fonti per la storia della filosofia.

Più malagevole si presenta la ricerca *diretta* della *filosofia antica*. Delle opere originali ci è però conservato: la parte principale di Platone e di Aristotile, benchè in forma talvolta dubbia, e gli scritti dell'epoca posteriore, come quelli di Cicerone, Seneca, Plutarco, i Padri della Chiesa e i Neoplatonici. La parte di gran lunga più ampia degli scritti filosofici dell'antichità è andata perduta. Dobbiamo in compenso accontentarci de' frammenti, che ci ha conservati il caso di citazioni occasionali presso scrittori che possediamo, anche qui molte volte in forma problematica (1).

Se però si è riusciti a procurarsi un quadro scientificamente completo e sicuro della filosofia antica (più esatto che non della medioevale)

(1) Le raccolte particolari di frammenti sono citate sotto, accanto ai singoli filosofi. Sarebbe desiderabile che esse fossero sempre così eccellenti come gli *Epicurea* di USENER. Dei frammenti dei presocratici aveva già pubblicato una raccolta accentrata, ma ora non più sufficiente allo stato presente della ricerca, F. W. A. MULLACH (*Fragmenta philosophorum Graecorum*, 3 voll. Parigi, 1860-81); completata ora da H. DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta* (Berlino, 1901) o *Die Fragmente der Vorsokratiker* testo greco e tedesco (Berlino, 1903; 2<sup>a</sup> ediz. in 2 voll. 1906-7. Ma dove tuttavia pubblicarsi la 2<sup>a</sup> parte del 2<sup>o</sup> volume).

ciò non va ascritto solo alle fatiche dei filologi e dei filosofi, ma anche alla circostanza, che ci son conservati, oltre gli avanzi delle opere filosofiche originali, anche quelli delle relazioni storiche, che costituiscono le *fonti secondarie*. Il meglio ne è andato indubblamente perduto, ossia le opere storiche nate dal lavoro erudito della scuola peripatetica e della stoica alla fine del IV e nel III secolo a. C. Questi lavori sono passati per molte mani prima di esserci conservati nelle compilazioni derivanti dall'epoca romana come nei *Placita philosophorum* (1) che vanno sotto il nome di Plutarco; negli scritti di Sesto Empirico (2), nei *Deipnosophistae* di Ateneo (3), nell'opera di Diogene Laerzio *Περί βίων δογμαίων και αποφθευμάτων των εν φιλοσοφία εδδοκιμησάντων* (4) e nelle compilazioni dei Padri della Chiesa, e nelle notizie dei commentatori dell'età più tarda, come Alessandro d'Afrodisia, Temistio e Simplicio. Un'eccellente elaborazione di queste fonti secondarie della filosofia antica ha dato H. DIELS, *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879).

Dove, come per tutto il dominio della filosofia antica, le condizioni delle fonti sono così dubbie, la critica che precisa il fatto deve procedere di pari passo con la ricerca del nesso prammatico e genetico. Giacchè dove la tradizione stessa è dubbia, la decisione si può ottenere soltanto dal concetto di un nesso razionale corrispondente alla esperienza psicologica; in questi casi, pertanto, la storia della filosofia, come ogni altra storia, non ha altra risorsa che orientarsi, prendendo a fondamento quello che è assicurato per le fonti, anche in quelle regioni, con le quali la tradizione ha suarrito un diretto e sicuro contatto. La ricerca storico-filosofica del sec. XIX può vantarasi di aver risolto questo problema, grazie all'impulso dato dallo SCHLEIERMACHER e ai lavori di H. RIETTER (*Geschichte der Phil.* in 12 volumi, Hamburg 1829-53 — ora certo antiquata), del BRANDIS e dello ZELLER per la filosofia antica, di J. E. ERDMANN e KUNO FISCHER per la moderna. Sotto questo rapporto, di gran lunga superiore a tutti i lavori congeneri, è il *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di J. E. ERDMANN, 2 voll. 3 ediz., Berlin, 1878; 4 ediz. elaborata da BENNO ERDMANN, 1896. Tutte le maggiori o minori esposizioni della storia della filosofia hanno finora avuto comune il disegno generale dell'ordinamento, procedendo cronologicamente secondo la successione de' filosofi più significativi e delle scuole: la differenza

(1) PLUT., *Moralia*, ed. DÜBNER, Paris 1841, DIELS, *Dox.* p. 272 e segg.

(2) Ed. BEKKER, Berlin 1847.

(3) Ed. G. KAIBEL, Leipzig, 1880-90.

(4) Ed. CONET, Paris, 1850.

riguarda soltanto particolari e non sempre notevoli spostamenti. Fra le più recenti opere di storia della filosofia, sarebbe da ricordare per la trattazione piena di gusto e di penetrazione quella di J. BERGMANN, 2 voll., Berlin 1892. Un'originale e fine ricostruzione, in cui lo schema usuale è felicemente rotto dall'accentuazione dei grandi nessi della storia universale, ci offre R. EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (5ª ediz. Leipzig, 1904 [trad. ital. di P. MARTINETTI, Torino, Bocca, 1909]).

Un'eccellente, completa e ordinata<sup>6</sup> bibliografia di tutta la storia della filosofia trovasi in: UEBERWEG: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4 voll., 9 e 10 ediz., a cura di M. HEINZE (Berlin, 1901-6). Altre opere ausiliarie sono i lessici filosofici come il *Dictionnaire des sciences philosophiques* edito da AD. FRANCK (3 ediz., Paris, 1885), il *Dictionary of Philosophy and Psychology*, pubblicato da J. M. BALDWIN (London e Newyork, 1901-1905, 3 voll.), il *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* (Berlin 1899, 2 ed., 2 voll., 1904, [3ª ed. in 3 voll. 1910]) dell'EISLER. Alla *Gesch. der philosophischen Terminologie* RUD. EUCKEN (Leipzig, 1878) ha dato un pregevole avviamento.

b) La interpretazione dei fatti nella storia della filosofia è prammatica, o storica (rispetto alla civiltà), o psicologica, corrispondente ai tre fattori, che determinano il processo del pensiero. Quale di questi tre modi sia applicabile al caso singolo, dipende dalla condizione di fatto della tradizione. Il modo prammatico predomina presso quelli, che in tutta la storia della filosofia vedono la preparazione a un sistema determinato di filosofia, come l'HEGEL e i suoi scolari (v. sopra pag. 13-14), come, dal punto di vista herbartiano, CHR. H. THILO (*Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie* 2 parti, Coethen, 1876-80). Il punto di vista storico, in relazione alla civiltà, è stato rilevato in particolar modo da KUNO FISCHER e W. WINDELBAND.

Insufficiente, come esposizione scientifica della storia della filosofia, è quella puramente biografica, che ci presenta soltanto le personalità una dopo l'altra. Nell'età moderna abbiamo avuto appunto l'opera di G. H. LEWES *The history of philosophy from Thales to the present day* (2 voll., London, 1871) priva di ogni concezione storica, e partigiana nel senso del positivismo comtiano. Anche alcuni storici francesi (DAMIENON, FERRAZ) prediligono questa forma di trattazione separata, a mo' di saggi, de' singoli filosofi, ma perdendo così di vista il processo di sviluppo dell'insieme (1).

(1) Da raccomandare come un buon manuale: A. WEBER, *Histoire de la philosophie européenne*, 6 ediz., Paris, 1897.

e) Più arduo ancora è stabilire i principii, secondo i quali si devono giudicare dal punto di vista critico-filosofico le singole dottrine. Anche la storia della filosofia, come ogni storia, è una scienza critica: essa non deve soltanto riferire e interpretare, ma deve anche giudicare ciò che nel movimento storico, quando è conosciuto ed inteso, ha da valere come progresso, come conquista. Non c'è storia senza questo punto di vista del giudizio; e la prova della maturità dello storico è data appunto dalla coscienza esatta di questo punto di vista della critica; perchè dove ciò non sia, egli non va innanzi nella scelta dei fatti che riferisce e nella definizione delle caratteristiche particolari se non istintivamente e senza una norma chiara (1).

Va da sè che questa misura del giudizio non deve essere una veduta personale dello storico nè una sua convinzione filosofica. Chi crede di possedere da solo la verità filosofica o chi proviene dalle consuetudini delle scienze speciali (2) può esser tentato di stendere nel letto di Procruste del suo sistema tutte le forme che gli passano innanzi; ma chi considera col sereno occhio dello storico l'opera del pensiero nella storia sarà ben trattenuto dal timore di tartassare gli eroi della filosofia perchè essi ignoravano la sapienza d'un epigone (3).

Anzichè fondarsi su negazioni osteriori, la storia scientifica della filosofia deve collocarsi dal punto di vista della *critica immanente*; due sono i suoi principii: *la conseguenza logica formale* e *la fecondità intellettuale*.

Il pensiero d'ogni filosofo è legato allo stato delle idee, in cui è cresciuto, e soggiace nel suo sviluppo alla necessità psicologica: l'indagine critica deve stabilire come gli è stato possibile di metter d'accordo fra loro i diversi elementi del suo pensiero. La contraddizione

(1) Questo vale per ogni dominio della storia, per la storia della politica e della letteratura, tal quale come per quella della filosofia.

(2) Cfr. la *Kritische Geschichte der Philosophie* (4<sup>a</sup> ed. Berlin, 1894) di Ed. Dühring, autore d'un'ottima storia dei principii della meccanica, ma che nella sua storia della filosofia ha spiegato tutto l'arbitrio d'un giudizio unilaterale. Altrettanto dicasi della critica confessionale che in modo tipico ha esercitato A. Stöckl, *Lehrbuch der Gesch. der Philosophie*, 2 voll., 3<sup>a</sup> ediz., Mainz, 1889.

(3) Non si può abbastanza protestare contro la puerile presunzione, che fu a lungo di moda in Germania, di deridere e insultare gli uomini grandi della filosofia greca e tedesca in nome delle « conquiste moderne ». Era per lo più la vana superbia dell'ignoranza, che non aveva nessun sospetto del fatto, che essa in fine non viveva se non del pensiero di quelli, che essa sgridava e scherniva. Ma il tempo di questo scandalo fortunatamente è passato.

nella realtà intellettuale non entra quasi mai direttamente in modo che una stessa cosa sia esplicitamente affermata e anche negata, ma sempre in guisa che si pongano diverse affermazioni, le quali, per le loro conseguenze logiche, portano a contraddizione diretta e reale incompatibilità. La scoperta di queste deficienze è la critica formale; la quale coincide spesso con l'interpretazione pragmatica, perchè questa critica è stata compiuta nella storia già dai successori, e ne ha determinato i problemi.

Se non che questo punto di vista non basta; esso riguarda, come puramente formale, tutte, senza eccezione, le intuizioni rispetto ad un filosofo; ma non offre alcun criterio che ci dica in che consista l'importanza della sua dottrina. Accade spesso, che l'azione della filosofia si espliciti appunto in concetti, che non potrebbero considerarsi punto come perfetti e assoluti, laddove una quantità di affermazioni singole, che non c'è motivo di contrastare, rimangono per la trattazione storica inosservate in disparte. I grandi errori, nella storia della filosofia, sono più importanti delle piccole verità.

Importante è anzi tutto assodare ciò che ha potuto fornire un contributo per l'elaborazione della concezione umana del mondo e della valutazione della vita. Oggetto della storia della filosofia sono quelle formazioni concettuali, che si sono conservate vive costantemente come forme di comprensione e norme di giudizio, e nelle quali la intima struttura dello spirito umano è pervenuta a una chiara conoscenza.

Quest'è anche il criterio per cui soltanto si può decidere quali fra le dottrine dei filosofi siano veramente « filosofiche », e quali debbano esulare dal campo della storia della filosofia. La indagine delle fonti ha certo il compito di raccogliere tutte le dottrine dei filosofi per fornire il materiale completo all'interpretazione pragmatica, storica e psicologica; ma lo scopo di tutte queste è semplicemente di acquistare dal punto di vista filosofico, l'equilibrio, e quindi di gittar via, all'occorrenza, la zavorra.

Questo punto di vista ha un'importanza decisiva per la scelta e per la esposizione della materia in un manuale, che non deve offrire propriamente la indagine, ma compendiarne i risultati.

### § 3. Divisione della filosofia e della sua storia.

Non può essere nostra intenzione di dar qui una divisione sistematica della filosofia, la quale, del resto, non potrebbe aver nessun valore storico generale. Le differenze pre-

dominanti nella definizione del concetto, dell'ufficio e degli obbiettivi della filosofia nel corso dell'evoluzione storica portano con sè naturalmente anche un mutamento nella divisione. La filosofia più antica non conosceva ancora nessuna partizione. Alla antichità più tarda fu familiare l'uso di distinguere in Logica, Fisica ed Etica. Nel Medio Evo e più ancora nell'Evo moderno le due prime sono spesso comprese nella filosofia teoretica, in contrapposto alla pratica. Dal tempo di Kant comincia ad introdursi una nuova tripartizione, in logica, etica ed estetica. Ma le varie ripartizioni dipendono troppo dal cammino reale della filosofia, perchè sia qui prezzo dell'opera enumerarle.

Giova in vece premettere all'esposizione storica almeno una rapida scorsa a tutti quei problemi, che sono stati obbietto della filosofia in generale; una scorsa quindi, che non ha altro scopo se non di un'orientazione provvisoria.

1. Chiamiamo *problemi teoretici* tutti quelli, che si riferiscono in parte alla conoscenza della realtà, in parte allo studio della conoscenza. Ma nella conoscenza della realtà, le questioni generali, che riguardano il complesso del reale, si distinguono da quelle che riguardano soltanto campi speciali della realtà. Delle prime relative ai sommi principii dell'interpretazione del mondo, e alla intuizione generale della realtà che su di essi si fonda, si occupa la *Metafisica*, detta da Aristotele scienza prima, cioè fondamentale, e chiamata ora abitualmente così solo per la posizione, che aveva nell'antica raccolta delle opere aristoteliche, «dopo la fisica.» Per la sua concezione monoteistica del mondo, Aristotele chiamò questo ramo del sapere anche Teologia. Più tardi, la *Teologia razionale* o *naturale* è stata considerata anche come un ramo della metafisica.

Ed. v. HARTMANN, *Geschichte der Metaphysik*, 2 voll., Lipsia, 1899-900; CH. RENOUIER, *Histoire et solution de problèmes métaphysiques*, Paris, 1901.

I campi speciali della realtà sono la natura e la storia. Nella prima si deve distinguere natura esterna ed interna: i problemi, che presenta alla conoscenza la natura

esterna, si dicono *cosmologici*, o di *filosofia naturale*, o anche *fisici*. L'indagine della natura interiore, ossia della coscienza e dei suoi stati e attività, è oggetto della *Psicologia*. La considerazione filosofica della *storia* entra nell'ambito della filosofia teoretica formalmente, in quanto la natura dell'indagine storica è indagata metodologicamente e gnoseologicamente; e materialmente, solo in quanto deve rivolgersi alla indagine delle leggi dominanti nella vita storica dei popoli; ma, essendo la storia il regno delle azioni teleologiche degli uomini, i problemi della filosofia della storia, in quanto essa fa suo oggetto il fine generale del movimento storico, cadono tra i problemi pratici.

R. FLINT, *History of the philosophy of history*, I (Edimburgo e Londra, 1893).

Lo studio della conoscenza stessa vien detto *Logica* (nel senso generale della parola) ed anche *Noetica*. Se poi si occupa del modo, in cui il sapere si produce effettivamente, questa considerazione *psicogenetica* entra nel campo della *Psicologia*. Ma, se invece si espongono le norme, secondo le quali dev'essere giudicato il valore di verità delle rappresentazioni, queste si chiamano leggi *logiche*, e la ricerca rispettiva *Logica* in senso stretto. Come una logica applicata si presenta la *Metodologia*, che svolge i precetti per l'opportuno ordinamento dell'attività scientifica. In fine, i problemi, che risultano dalle questioni circa la portata e i limiti della conoscenza umana e il suo rapporto con la realtà che ne forma l'oggetto, costituiscono l'ufficio della *Teoria della conoscenza*.

H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, 1 vol. in 2 parti, Gotha, 1880-84 (fino alla Scolastica.)

K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 voll., Lipsia, 1855-70 (fino al Rinascimento.)

Fr. HARMS, *Die Philosophie in ihrer Geschichte*, I. *Psicologia*; II. *Logica* (Berlino, 1877 e 81.)

2. Problemi *pratici* si chiamano in generale quelli che hanno origine dall'esame dell'attività umana rivolta ad uno



scopo. Anche qui è possibile una trattazione psicogenetica, che è materia della Psicologia o dell'Etnografia. Invece, la disciplina, che considera le azioni umane dal punto di vista delle norme morali, è l'*Etica* o *filosofia morale*. Si suole inoltre intendere per *Morale*, in senso stretto, la determinazione e il fondamento dei precetti morali. Ma, poichè tutte le azioni morali si riferiscono alla comunità, alla morale si ricongiunge la *Filosofia della società* (non felicemente chiamata anche *Sociologia*) e la *Filosofia del diritto*. Fino a un certo punto vi si connette anche, come fu accennato, la *Filosofia della storia*.

Ai problemi pratici, nel senso più ampio, appartengono finalmente anche quelli, che si riferiscono all'arte e alla religione. Per designare l'indagine filosofica della natura del bello e dell'arte si introdusse, alla fine del secolo XVIII, il nome di *Estetica*; se la filosofia si propone come oggetto la vita religiosa nel senso d'un'indagine circa la condotta religiosa dell'uomo, questa disciplina prende nome di *Filosofia della religione*.

FR. SCHLEIERMACHER, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (in *Ges. Werke*, sez. III, vol. I, Berlin, 1834); L. v. HENNING, *Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung* (Berlin, 1825); FR. VON RAUMER, *Die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staat, Recht und Politik* (Leipzig, 3 ediz., 1861); E. FEUERLEIN, *Die philos. Sittenlehre in ihren geschichtl. Hauptformen*, 2 voll. (Tübingen, 1857-59); P. JANET, *Histoire de la philosophie morale et polit.* (Paris, 1858; 2<sup>a</sup> ediz., in 2 voll.); W. WHEWELL, *History of moral science* (Edinburg 1863); H. SIDGWICK, *Outlines of the history of Ethics* (fifth edit., (London, 1906); TH. ZIEGLER, *Geschichte der Ethik*, 2 voll. (manca ancora il terzo, Strassburg. 1881-86); R. KÖSTLIN, *Geschichte der Ethik* (1 vol. 1 parte; incompl., Tübingen, 1887); G. JELLINEK, *Allg. Staatslehre*, vol. 1 (2 ed., Berlin, 1905).

R. ZIMMERMANN, *Geschichte der Aesthetik* (Wien, 1858); M. SCHASLER, *Krit. Geschichte der Aesthetik* (Berlin, 1871). [B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, Laterza 1909; parte II: Storia dell'Estetica].

S. BERGER, *Geschichte der Religionsphilosophie*, (Berlin, 1800); P. PÜNJER, *Geschichte der christl. Religionsphilosophie seit der Reformation*, 2 voll., Braunschweig, 1800-83); O. PFLEIDERER, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, vol. 1 (3<sup>a</sup> ediz. 1894).

La *partizione della storia della filosofia* deve accordarsi con quella in uso per la storia della politica, in modo da distinguere tre grandi periodi: l'antico, il medioevale e il moderno: ma questa divisione non riesce per la filosofia così opportuna e favorevole come per la politica. Da un lato, si devono ammettere altre suddivisioni importanti, e dall'altro il periodo di transizione fra il medio evo e l'evo moderno esige uno spostamento in ambedue i sensi.

Tutta la storia della filosofia viene perciò qui suddivisa, in maniera più corrispondente all'esposizione stessa e più fondata nei particolari, nel seguente modo:

1. La *filosofia dei greci*: dagli inizi del pensiero scientifico fino alla morte di Aristotele (circa 600-322 a. C.).
  2. La *filosofia ellenistico-romana*: dalla morte di Aristotele alle origini del Neoplatonismo (322 a. C. fino a circa il 500).
  3. La *filosofia medioevale*: da Agostino fino a Nicolò Cusano: dal sec. V al sec. XV.
  4. La *filosofia del Rinascimento*: dal sec. XV al secolo XVII.
  5. La *filosofia della « Aufklärung »* (illuminismo): dal Locke alla morte di Lessing (1689-1781).
  6. La *filosofia tedesca*: dal Kant fino all'Hegel e all'Herbart (1781-1820).
  7. La *filosofia del sec. XIX*.
-

---

---

## PARTE I.

---

### LA FILOSOFIA DEI GRECI.

CHR. A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, 3 parti in 6 voll., Berlin, 1835-66.

LO STESSO, *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*, 2 sezioni, Berlin, 1862-66.

ED. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 3 parti in 5 voll., vol. I, in 5<sup>a</sup>, II in 4<sup>a</sup>, III e IV in 3<sup>a</sup> e V in 4<sup>a</sup> ediz., Leipzig, 1879-1903 [trad. franc. dei primi 3 voll. par E. BOUTROUX et BELOT, Paris, Hachette, 1877, 82, 84].

J. BRANISS, *Geschichte der Philosophie seit Kant*, vol. I, Breslan, 1842.

A. SCHWEGLER, *Geschichte der griechischen Philosophie*, ed. da K. KÜSTLIN, 3 ed., Freiburg i. Br., 1882 [trad. ital. di SALVATORE PIZZI, Caserta, 1874].

L. STRÜMPELL, *Die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 sezioni, Leipzig, 1854-61.

A. W. BENN, *The greek philosophers*, 2 voll., London, 1882-3.

W. WINDELBAND, *Geschichte der alten Philosophie*, 2 ed. München, 1894.

TH. GOMPERZ, *Griechische Denker* (1<sup>o</sup> e 2<sup>o</sup> vcl. in 2<sup>a</sup> ediz., Wien, 1903; del 3<sup>o</sup> è apparso il fasc. che riguarda Aristotele) [trad. franc. dei primi 2 voll., par A. REYMOND, Paris, Alcan, 1904-5].

E. KÜHNEMANN, *Grundlehren der Philosophie*, Stuttgart, 1899.

A. DÖRING, *Geschichte der griech. Philosophie*, Berlin, 1903.

E. KINKEL, *Geschichte der Philosophie*, I (Giessen, 1906).

RITTER e PRELLER, *Historia philosophiae graeco-romanae* (graecae) edita (VII ed.) da SCHULTESS e WELLMANN (Gotha, 1886-88): compilazione, oltremodo istruttiva, delle fonti principali.

- G. TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874.  
 L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 voll., Berlin, 1881.  
 J. WALTER, *Geschichte der Aesthetik im Altertum*, Leipzig, 1893.  
 O. GILBERT, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907.

Se per scienza s'intende il lavoro indipendente e consapevole della conoscenza, che indaga metodicamente il sapere per sè stesso, non tenendo conto di alcuni germi, conosciuti soltanto dai moderni, presso i popoli orientali, specialmente presso i cinesi e gl'indiani (1), non si può parlare di scienza prima dei greci, e fra questi prima del principio del sec. VIa. C. Ai grandi popoli civili della remota antichità, non mancava veramente nè un certo numero di cognizioni singole, nè concezioni generali dell'universo; ma come quelle procedevano dai bisogni pratici e queste eran derivate dalla fantasia mitica, così rimasero sotto il dominio in parte della necessità quotidiana, in parte della poesia religiosa, e fece loro difetto altresì uno sviluppo fecondo e indipendente della iniziativa individuale.

Simili erano le condizioni anche presso i greci, finchè il possente impulso della vita nazionale sciolse dai ceppi le energie spirituali di questo popolo, il più dotato fra tutti. Più ancora che il raffinamento e la maggiore spiritualità della vita, prodotta dalla ricchezza dovuta ai commerci, fu qui favorevole lo svolgimento democratico delle costituzioni, che contribuì, con le passioni di parte, all'indipendenza dei giudizi e delle opinioni individuali, e sviluppò il valo-

(1) Anche se si ammette che gl'inizii della filosofia morale presso i Cinesi si siano elevati al di sopra delle moralizzazioni, e quelli segnatamente della logica presso gl'Indiani al di sopra di riflessioni occasionali, fino al grado di concetti scientifici—ciò che non è qui da disentere — essi son rimasti tuttavia così fuori della cerchia della filosofia europea, che un manuale come il nostro può astenersi dall'entrare in materia. Per la letteratura v. l'UEBERWEG I, § 6. Ha cominciato ad accogliere nella storia generale della filosofia anche questi remoti tempi orientali, come già il WINDISCHMANN da prima (*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Bonn, 1827-34), recentemente, cominciando ad eseguire un vero programma, P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I<sup>a</sup> I, Leipzig, 1894; II, 1899, H. OLDENBERG, *Kultur der Gegenwart*, I, 5 (1909), pp. 32 sgg. specialmente p. 42.

re della personalità. Quanto più il baldo svilupparsi dell'individualismo faceva rallentare gli antichi freni della coscienza collettiva, della fede e del costume, minacciando la giovine civiltà greca col pericolo dell'anarchia, tanto più si affacciava ai singoli uomini, eminenti per posizione, per intelletto e carattere, il dovere di ritrovare, nella riflessione propria, la giusta misura che s'era smarrita: questa riflessione etica trovò i suoi rappresentanti nei poeti lirici e gnomici, ma specialmente nei così detti *Sette Savi* (1). Un simile movimento di opinioni individuali, che guadagnavano sempre più indipendenza, non poteva non prevalere anche sulla vita religiosa pur dianzi già così multiforme, e in cui l'antitesi degli antichi culti e misteri e della mitologia estetica nazionale, offriva tanti impulsi a forme speciali (2). Già nella poesia cosmogonica (3) la fantasia individuale del poeta non si trattenne dal descrivere con arte propria il cielo mitico; l'epoca dei Sette Savi cominciò ad esprimere i suoi ideali etici a traverso le immagini degli dei omerici; e con la riforma morale-religiosa, tentata da Pitagora, apparve ancor più manifesto, nella forma esteriore d'un ritorno all'antica severità della vita, il contenuto nuovo, che era stato conquistato.

Da questo fermento di circostanze nacque la scienza dei Greci, che da loro ebbe il nome di *filosofia*. La riflessione indipendente degli individui si allargò dai problemi della vita pratica, aiutata dagli ondeggiamenti della fantasia

(1) I sette savi, tra cui sono per lo più menzionati Talete, Bianche, Pittaco e Solone, laddove per gli altri la tradizione non è concorde, non potrebbero, eccettuato Talete, ancora essere considerati come rappresentanti della scienza: DIOG. LAERZIO, I, 40; PLATONE, *Protag.* 343.

(2) I molti impulsi, che in seguito provennero alla filosofia dalle trasformazioni della vita delle idee religiose sono stati acutamente esposti da ERWIN ROHDE, *Psyche*, 4ª edizione, Tübingen u. Leipzig, 1907.

(3) Come il più notevole di questi poeti cosmogonici è da considerare Ferecide di Siro, il quale scrisse in prosa innanzi al tempo dei primi filosofi; pure anche il suo pensiero è ancora tutto mitico, non scientifico. I suoi frammenti furono raccolti dallo STURZ (Leipzig, 1834). Cfr. H. DIELS, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, I, 11 ss., e *Ber. d. Berl. Ak.*, 1897.



religiosa alla conoscenza della natura, e in questa soltanto acquistò quella libertà dai fini esteriori, quella limitazione del sapere in sè stesso, che costituisce l'essenza della scienza.

Ma tutte queste vicende si svolsero precipuamente nelle parti periferiche della vita della civiltà greca, cioè nelle colonie, che, per lo sviluppo spirituale e materiale, stavano innanzi alla così detta madre patria. Nella Jonia, nella Magna Grecia, nella Tracia furono le culle della scienza. Solo dopo che Atene ebbe assunta, con le Guerre persiane, l'egemonia spirituale, oltre la politica, il suolo attico sacro a tutte le Muse potè attrarre a sè, al tempo de' sofisti, anche la scienza, che si completò nella dottrina e nella scuola di Aristotele.

Il modo in cui la riflessione, dalla contemplazione ingenua della natura, assurse a una elaborazione scientifica dei concetti, fece sì che la scienza greca potè rivolgere ai problemi della ricerca naturale tutta la freschezza e la giovinezza della gioia, che dà la conoscenza, e cominciare forme fondamentali dei concetti per la comprensione del mondo esteriore. Occorrevano, soltanto, in parte la riflessione circa il già acquistato e il non acquistato, in parte le esigenze imperiose, provenienti dalla vita pubblica, per approfondire interiormente lo sguardo della filosofia e per farne suo obbietto il fare umano. Quando sembrò che il puro anclito verso la ricerca dei principii si affievolisse, la nuova ricerca si slanciò ancor più vivace fin che portò alle grandi elaborazioni dei sistemi, con cui la filosofia prettamente greca si chiuse.

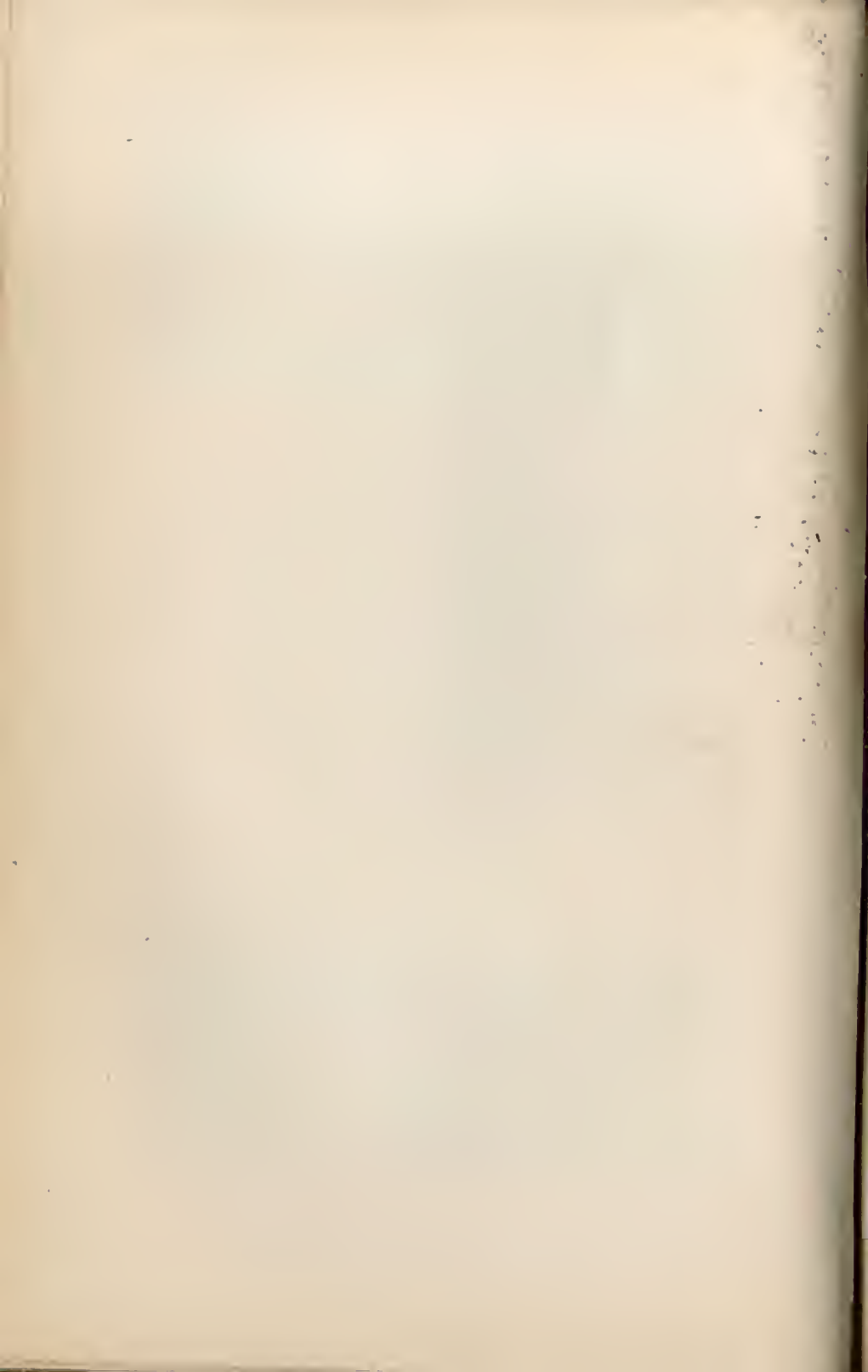
Ecco perchè la filosofia dei Greci si divide in tre periodi: un periodo *cosmologico*, che va da circa il 600 a circa il 450; uno *antropologico*, che abbraccia a un di presso la seconda metà del quinto secolo (450-400); ed uno *sistematico*, che comprende lo svolgersi dei tre grandi sistemi della scienza greca, di Democrito, di Platone, e di Aristotele (400-322).

La filosofia greca rappresenta la parte teoreticamente più istruttiva di tutta la storia della filosofia, non solo perchè i concetti fonda-

mentali, che in essa si produssero, sou rimasti le basi di tutto lo svolgimento posteriore del pensiero, e tali forse resterauno; ma anche perchè in essa, a differenza della quantità ancora relativamente scarsa del materiale di conoscenza, le premesse formali, contenute nei postulati della ragion pensante, raggiungono una formulazione precisa. In ciò consiste il valore tipico o l'importanza didattica della filosofia greca.

Queste doti appaiono già nella limpidezza e nella semplicità dello svolgimento complessivo, che da prima trasse lo spirito indagatore verso l'esterno, quindi lo ripiegò su se stesso, e solo da questo punto parte ritoruare a una più profonda comprensione di tutta quanta la realtà (1).

(1) Intorno a questo processo dello svolgimento generale della filosofia greca è difficile che ci possa essere controversia, so anche dalle diverse esposizioni i periodi, in cui esso si divide, siano assegnati a diversi posti. Se con Socrate si vuol fare cominciare un nuovo periodo, o se egli si metto insieme con i sofisti in quello dell'illuminismo greco, ciò dipendo, in conclusione, soltanto dal volere prender come regola della divisione il risultato (negativo o positivo) ovvero gli oggetti del filosofare. Ma che Democrito dove in ogni caso ossero separato dai presocratici e ascritto al grande periodo sistematico della filosofia greca, l'autore lo ha dimostrato nella sua *Geschichte der alten Philosophie* cap. 5, e le critiche, che ha incontrate questa novità, non sono state tali da renderlo incerto.





## CAPITOLO I.

### IL PERIODO COSMOLOGICO

S. A. BYK, *Die vorsokratische Philosophie der Griechen in ihrer organischen Gliederung*, 2 parti, Leipzig, 1875-77.

P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887.

Il fondamento prossimo per gli inizi della filosofia greca venne offerto dai poemi esmogonici, intesi a rappresentare in veste mitica, la preistoria dello stato del mondo dato, e che espressero le idee dominanti intorno alle vicende costanti delle cose nella forma di racconti dell'origine del mondo. Quanto più liberamente si svolgevano qui le vedute personali, tanto più, in favore dell'accentuarsi di questi rapporti che restano, scompariva il momento temporaneo del mito, finchè sboccò il problema: che è dunque mai il principio primo delle cose, che sopravvive a tutte le vicende del tempo; e come si trasmuta esso in queste singole cose, o come le riassorbe in sè?

Alla soluzione di questo problema lavorò per prima la scuola naturalistica milesia (VI sec.) di cui ei son noti i tre principali rappresentanti, Talete, Anassimandro e Anassimene. Oltre le cognizioni accumulate coi commerci e i viaggi di mare dagli Jonii e le molte proprie osservazioni, essi tenevano anche dell'esperienza de' popoli orientali, specialmente egizii, coi quali erano in stretti rapporti (1). Con fervore giovanile, si ammassavano tutte queste cognizioni, mentre l'interesse speciale era volto ai problemi fisici, segnatamente ai grandi fenomeni elementari, per la

(1) Vedi GLADISCH, *Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung*, Breslau, 1852; e RÖTH, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, 2 voll., Mannheim, 1858-59.

cui interpretazione erano state escogitate numerose ipotesi; inoltre ai problemi geografici ed astronomici, come la forma della terra, il suo rapporto col firmamento, l'essenza del sole, della luna, dei pianeti, il modo e la causa del loro movimento. Deboli indizii, invece, si hanno della tendenza a conoscere il mondo organico e l'uomo.

La « filosofia » primitiva era del tutto estranea alla conoscenza della medicina, che si limitava semplicemente a cognizioni tecniche e a speciali abilità, ed era stata tramandata come una dottrina occulta e sacerdotale in ordini e scuole come quelle di Rodi, Cirene, Crotone, Coo e Cnido. La medicina antica che esplicitamente voleva essere un'arte, non una scienza (Ippocrate), solo più tardi venne a contatto con la scienza filosofica in generale (v. più sotto, cap. 2 e § 17, 6). Cfr. HESEB, *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, I, 2<sup>a</sup> ed. Jena, 1875.

Del pari indipendenti, accanto agli inizi della filosofia, rimasero quelli della matematica. Le proposizioni, che sono attribuite ai Milesii, fan più l'impressione di conoscenze particolari raccolte alla meglio, che di veri e proprii risultati di una ricerca, e sono affatto prive di ogni rapporto con le loro dottrine naturali e filosofiche. Anche nel cerchio dei Pitagorici gli studi matematici manifestamente furono coltivati da prima per se stessi, per essere più tardi introdotti così energicamente nella trattazione dei problemi generali. Cfr. G. CANTOR, *Geschichte der Mathematik*, I, Leipzig, 1880.

I tentativi dei Milesii per definire il principio unico del mondo, si sollevarono già con Anassimandro alla costruzione d'un concetto metafisico dell'« infinito », e distolsero quindi la scienza dalla ricerca dei fatti sulla base di riflessioni concettuali. Mentre Senofane, il fondatore della scuola eleatica, trasse le conseguenze che risultavano per la coscienza religiosa dal concetto filosofico dell'unità del mondo, Eraclito, aspramente lottando con concezioni oscure miste ad influssi religiosi, distrusse la premessa d'una sostanza immanente e non ammise se non una legge del cambiamento, come ultimo contenuto della conoscenza. Ma tanto più acutamente la scuola eleatica, col suo grande rappresentante Parmenide, elaborò il concetto dell'essere con quella erandezza spregiudicata, che nella generazione seguente fu difesa da Zenone, e mitigata poi soltanto, e relativamente, da Melisso.

Ben presto però apparve una schiera di studiosi, che richiamarono in onore l'interesse della scienza naturale, spostato da questo svolgersi delle prime antitesi metafisiche. A tal uopo essi mirarono, in ampia misura, ad un arricchimento delle cognizioni, per cui poterono tener presenti più di prima osservazioni, problemi, ipotesi nel campo organico e fisiologico, procurando di conciliare le antitesi concettuali di Eraclito e di Parmenide.

Sorsero quindi, verso la metà del sec. V, l'una accanto all'altra e con qualche rapporto vicendevole positivo e polemico, le dottrine di Empedocle, di Anassagora e di Leucippo, il fondatore della scuola *atomistica* di Abdera. La varietà di codeste teorie e la loro manifesta parentela dimostra, data la distanza dei luoghi in cui trovavansi maestri e discepoli, una grande vivacità di scambi e di movimenti letterarii, che fiorirono tanto più rigogliosamente, quanto più si pensi che la tradizione non ci ha potuto conservare se non il ricordo delle cose più importanti, e che ogni nome a noi noto rappresenta in realtà tutto un cielo di lavoro scientifico.

Un posto singolare occuparono a quel tempo stesso i Pitagorici, che assunsero bensì il problema metafisico dato dall'antitesi di Eraclito e degli Eleati, ma sperarono di risolverlo con l'aiuto della matematica, e che, per mezzo della *dottrina dei numeri*, di cui Filolao ci è noto qual primo rappresentante letterario, agguisero all'ulteriore movimento del pensiero una serie di importantissimi motivi. Anche la tendenza dell'associazione, in origine pratico-religiosa, si fece inoltre sentire nelle loro dottrine, per aver essi dato alle determinazioni del valore una maggior influenza sul pensiero teoretico. Come tutta la filosofia di questo periodo, anche la pitagorica non si è addentrata nella trattazione scientifica dei problemi etici, ma la cosmogonia da loro fondata sulle loro rappresentazioni astronomiche è tutta compenetrata di motivi estetici ed etici.

Della scuola milesia ci sono stati tramandati solo tre nomi: Talete, Anassimandro e Anassimene. Pare poi che la scuola sia fiorita durante tutto il VI secolo nella città allora capitale degli Jonii e

che sia finita con la città stessa, che nel 494 dopo la battaglia di Lade, fu distrutta dai Persiani.

Talete, di antica famiglia dedita al commercio, avrebbe predetto l'eclissi solare del 585; sopravvisse all'invasione persiana della metà del secolo VI. Probabilmente aveva visitato l'Egitto; non gli mancavano conoscenze matematiche e fisiche. Aristotele non conobbe scritti di lui.

Anassimandro pare sia stato un poco più giovane. Del suo *Ἡγή φύσεως* ci è conservato soltanto uno strano frammento. Cfr. ΝΕΚΥΙΑΥΣΕΡ, Bonn, 1883; BUESGEN, *Ueber das ἀπειρον des A.*, Wiesbaden, 1867.

Non si può precisare la data di Anassimene: probabilmente egli visse fra il 560-500. Anche del suo scritto *Ἡγή φύσεως* non si conserva quasi nulla.

Le scarse notizie circa le teorie dei Milesii si devono, oltre che ad Aristotele (nel principio della *Metafisica*), principalmente al Commentario di Simplicio. Cfr. RITTER, *Geschichte der jonischen Philosophie*, Berlino, 1821; SEYDEL, *Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten jonischen Philosophen*, Lipsia, 1861.

Capo della scuola eleatica si suole porre Senofane, che in ogni caso partecipò alla sua fondazione. Nato nel 570 a Colofone, fuggì nel 546, nella conquista persiana degli Jonii, e fu un rapsodo errante fin che si stabilì in Elea, fondata dai profughi jonii. Morì dopo il 480. I frammenti delle sue poesie parte gnomiche e parte filosofiche, raccolse il KARSTEN, Amsterdam 1835 [trad. it. di G. FRACCAROLI, *I lirici greci (elegia e giambico)*, Torino, Bocca, 1910, pp. 139-147]. Su lui vedi FR. KERN, Naumburg, 1864; Oldenburg, 1867; Danzig, 1871; Stettin, 1874 e 1877; J. FREUDENTHAL, Breslau, 1886.

Parmenide (nato circa il 515) eleate, di nobile famiglia, personalità importante, anche politicamente, non estraneo all'associazione pitagorica, scrisse intorno al 470. I suoi frammenti furono raccolti da PEYRON, Lipsia, 1810; da H. STEIN, Lipsia 1864; cfr. DIELS, *P. Lehrgedicht, griechisch und deutsch*, Berlino, 1897.

Zenone (c. 490-430) è pure originario di Elea. Il suo scritto, il primo probabilmente diviso in capitoli e ordinato dialetticamente, è andato perduto.

Di Melisso, il generale samio vincitore degli Ateniesi (442), nulla ci è noto circa i suoi rapporti personali con la scuola eleatica. V. A. PAEST, *De M. fragmentis*, Bonn, 1889 [MELISSI SAMII *Reliquiae* ed. A. COVOTTI, in *Stud. ital. filol. class.*, V, 1897].

Gli scarsi frammenti delle opere degli Eleati sono in certo modo completati dai ragguagli di Aristotele, Simplicio e altri. Lo scritto pseudo-aristotelico, da adoperarsi con molta cautela, *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (Arist. ediz. Berlino, pp. 974 sgg.; cfr. su di esso il

recente lavoro di H. DIELS, in *Abh. d. Berl. Akad.* 1900), nel primo capitolo ci dà notizia probabilmente di Melisso, nel secondo, da fonti messe alla rinfusa, di Zenone, nel terzo di Gorgia.

Eracito di Efeso. « l' oscuro » (c. 536-470), rinviziò all'alta posizione, che gli spettava per la sua nascita, per avversione alla democrazia sempre più dominante, e scrisse in grande solitudine o in un ozio sdegnoso, durante gli ultimi decenni della sua vita, un'opera, la cui intelligenza già gli antichi tenevano per difficile, e di cui ci sono rimasti frammenti di ambiguità spesso grandissima. Sono stati raccolti e vagliati da P. SCHUSTER, Leipzig 1873, e J. BYWATER, Oxford, 1877. Sembra sia stato il primo che imprese a riformare la vita pubblica dal punto di vista dell'intuizione scientifica e a combattere i pericoli dell'anarchia: personalità burbera, rigorosa, predicava la legge dell'ordine, che, come nella natura, deve signoreggiare anche nella vita umana. Cfr. SCHLEIERMACHER (Op. compl. III, 2, p. 1-146); F. LASSALLE, voll. 2 Berlino, 1858; J. BERNAYS, *Ges. Abhandl.* I, 1885; DIELS, *H. von Hefesos, griechisch und deutsch*, Berlin, 1901 [2ª ed. Berlin, 1909]; S. SCHAFER, *Die Philosophie H.s, und die moderne H.-forschung*, Leipz. u. Wien, 1902, [v. E. BOBRERO, *Eracito*, testimonianze e frammenti (trad.), Torino, Bocca, 1910].

Empedocle d'Agrigento è il primo dorico nella storia della filosofia (c. 490-430); figura jeratica di uomo politico e di taumaturgo, anche non senza rapporti con la scuola oratoria siciliana, della quale son noti i nomi di Corace e Tisia; egli, oltre i suoi *Catarmi*, lasciò un poema didattico, i cui frammenti sono stati pubblicati da STURZ (Leipzig, 1805), KARSTEN (Amsterdam, 1838) e STEIN (Bonn, 1852). [Una recente trad. ital. dei frammenti di Empedocle in E. BOBRERO, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, Roma, Loescher, 1905].

Anassagora di Clazomene (500 fin dopo il 430), verso la metà del V. sec. si stabilì in Atene, dove divenne amico di Pericle. Nell'anno 434, accusato di empietà, dovette lasciare la città, e fondò una scuola a Lampsaco. Si applicò essenzialmente all'astronomia. Sembrò dicessero il cielo sua patria, e la contemplazione delle stelle compite della sua vita. Si ricordano fra i suoi scolari Metrodoro e Archelao. I frammenti del suo *Περί φύσεως* sono stati raccolti da SCHAUBACH (Lipsia, 1827) e SCHORN (Bonn, 1829) Cfr. BREIER, Berlin, 1840, e ZÉVORT, Parigi, 1843.

Della persona di Leucippo si sa poco. Si dubitò perfino della sua esistenza. La grande costruzione della dottrina atomistica fatta da Democrito (v. cap. III), oscurò del tutto il suo creatore. Tuttavia le tracce dell'atomismo si devono di certo riconoscere in tutto il pensiero dopo Parmenide. Leucippo, che in Abdera, se non vi nacque, fu capo della scuola, da cui più tardi vennero Protagora e De-

mocrite, deve essere stato probabilmente coetaneo, magari un po' più vecchio, di Empedocle e Anassagora. Se egli abbia scritto qualche cosa, in particolare il *Μέγας διάκοσμος* e il *Περί νοῦ*, che l'antichità incorporò al *corpus democriteum*, rimane, malgrado una gran verisimiglianza, incerto. Cfr. DIELS, *Verh. der Stett. Philol. Vers.* 1886; A. BRIEGER, *Die Urbewegung der Atome*, Halle, 1884; H. LIEPMANN, *Die Mechanik der leukipp-demokritischen Atome*, Lipsia, 1885.

La società pitagorica sorse alla fine del sec. VI come sodalizio politico religioso nelle città della Magna Grecia. Suo fondatore fu Pitagora di Samo; il quale, nato intorno al 580, dopo lunghi viaggi, che lo condussero probabilmente anche in Egitto, fece della città aristocratica di Crotona il punto di partenza d'un tentativo di riforma, che aveva per iscopo la purificazione della vita morale e religiosa. Dei rapporti interni dell'associazione noi cominciamo ad essere informati da narrazioni tardive. (V. il *De vita Pythagorica* di Jamblico e il *De vita Pythagorae* di Porfirio, edit. KIESLING, Leipzig, 1815 1819), la cui fede è sospetta. Sembra certo che esistevano fra i sodali certe norme, che regolavano anche la loro vita privata e che favorivano lo stabilirsi di occupazioni comuni, in specie attinenti alla musica e alla matematica. Quanto ai rapporti esterni, si sviluppò da prima sotto favorevoli auspicii, specialmente per le circostanze politiche, avendo Crotona raggiunta dopo la conquista della democratica Sibari, nel 509, una specie di egemonia nella Magna Grecia. (cfr. B. KRISCHE, Göttingen, 1830). Ma col tempo i pitagoriei, nelle lotte appassionate dei partiti di questa città, ebbero la peggio e soffrirono molte volte aspre persecuzioni, che alla fine, durante il secolo IV, dispersero la setta.

Intorno allo stesso Pitagora, morto circa il 500, al quale non risalgono le dottrine filosofiche, si formarono pure più tardi delle leggende e si tentò di farne un ideale della sapienza ellenica. (E. ZELLER, in: *Vortr. u. Abhandl.*, I, Leipzig, 1865). Platone ed Aristotele non parlano se non d'una filosofia dei Pitagoriei. Il loro principale rappresentante sembra sia stato Filolao, che pare sia stato un po' più giovane di Empedocle e di Anassagora: della sua vita poco si sa. Anche i suoi frammenti, raccolti dal BOECKH, Berlino 1819, (cfr. C. SCHAARSCHMIDT, Bonn, 1864) lasciano molti dubbii.

Degli altri seguaci del sodalizio ci sono noti soltanto i nomi. Gli ultimi rappresentanti entrarono in così stretta relazione con l'Accademia platonica, che, dal rispetto filosofico, vi si confusero quasi del tutto. Tra essi va ricordato Archita di Taranto, il celebre dotto e uomo di stato. Intorno ai suoi frammenti parimenti vi sono molto dubbii: cfr. G. HARTENSTEIN, Leipzig, 1833; FR. PETERSEN (*Zeitschr. f. Al-*

tertunsk., 1836), O. GRUPPE, Berlin, 1840, e FR. BECKMANN, Berlin, 1844.

Le notizie sulle dottrine dei Pitagorici, massime nelle testimonianze più tarde, sono offuscate da tante aggiunte estranee, che forse in nessun punto della filosofia antica l'accertamento della verità di fatto presenta come qui tante difficoltà. Già, se si toglie tutto ciò che è più sicuro (Aristotele e il suo commentatore meglio informato, Simplicio) restano, segnatamente nei particolari, molti punti oscuri e indicazioni contraddittorie (cfr. ROTHENBUECHER, *Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles*, Berlin, 1867). La causa di ciò sta probabilmente nel fatto, che nella scuola per un certo tempo assai diffusa confluirono una accanto all'altra diverse correnti e che in queste il pensiero fondamentale generale, la cui creazione dovrebbe ricercarsi in Filolao, ebbe diversa esplicazione. Sarebbe opera meritoria tentare una simile separazione [v. A. COVOTTI, *La Filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, Pisa, 1900].

H. RITTER, *Geschichte der pythagoräischen Philosophie*, Hamburg, 1826; E. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, voll. 2, Paris, 1873.

Verso la fine di questo periodo o nel corso di tutto il sec. V, le varie teorie fisiche e metafisiche furono foggiate dai così detti neo-fisiologi a dottrine scientifico-naturali, che sarebbero state come un fondamento scientifico della medicina. Si ricorda il medico Almeone di Crotona. Tipo di questa fusione è lo scritto pseudo-ippocratico *περί διαίτης*. Il più importante naturalista fra questi eclettici fu Diogene d'Apollonia. Sappiamo di lui così poco che è dubbio perfino quale Apollonia sia stata sua patria. Dei suoi scritti già a Simplicio (*Phys.* 32 v. 151, 240) fu presente solo il *Περί φύσεως*. I suoi frammenti sono stati raccolti dalle SCHORN, Bonn, 1829, e dal PANZERBIETER, Leipzig, 1830. Cfr. K. STEINHART nell'*Enciclop.* di Ersch o Grüber.

## §. 4. — I concetti dell' essere

Il fatto del cangiamento delle cose empiriche è stato lo stimolo per le prime riflessioni filosofiche; e la meraviglia (1) per esso dovette in realtà destarsi ben presto in un popolo di tanta mobilità e di così molteplici esperienze naturali come gli Jonii. La filosofia jonica ci ha offerto la più vivace espressione di questo fatto, che fu il motivo fondamentale della sua riflessione in Eraclito, che sembrò instancabile (2) nell' indagare le formule per questa mutabilità di tutte le cose senza eccezione e specialmente per il rovesciamento delle antitesi. Dove poi il mito conferiva a questa intuizione la veste d' un racconto favoloso intorno alla formazione del mondo, la scienza ricercò il fondamento permanente di tutte queste trasformazioni e fissò il problema nel concetto della *materia cosmica* che avrebbe subito queste trasformazioni, e da cui sarebbero provenute e in cui sarebbero di nuovo risolte tutte le cose (*ἀρχή*). In questo concetto era sottintesa la *premessa dell' unitarietà del mondo* (3); se i Milesii già tentassero di giustificarla, non sappiamo (4). Solo un posteriore eclettico ritardatario (5), Diogene di Apollonia, ha tentato di fondare il *monismo* per mezzo della trasmutazione di tutte le cose, del nesso reciproco e senza eccezione di tutte le cose (6).

1. Che dunque tutto il processo della natura abbia per fondamento una materia cosmica unica, appare nella tra-

(1) Intorno al valore filosofico del *θαυμάζειν* cfr. ARISTOTELE, *Met.* I, 2, 982 b, 12.

(2) *Framm.* (Diels) 12, 49 a, 89, 90, 91 etc.

(3) Cfr. ARISTOTELE, *Met.* I, 3, 983 b 8.

(4) L'espressione *ἀρχή*, che del resto porta in sé le tracce delle fantasie cronologiche dei cosmologi, fu usata per la prima volta, secondo Simplicio, da Anassimandro.

(5) Cfr. SIMPLICIO, *Phys.* (D.) 322, 151, 30 e ARIST., *Gen. et corr.*, I, 6, 322 b 13.

(6) SIMPL., *Phys.*, 151, 28 (Diels, *Vorsokr.* 347).



dizione antica come una premessa sottintesa della filosofia jonica. Si trattava solo di definire che cosa fosse questa materia fondamentale. Talete disse che questa è l'*acqua*, Anassimene l'*aria*. A tale scelta indusse probabilmente solo la mobilità, e la mutabilità e l'apparente vita interna (1) dell'acqua e dell'aria.

I Milesii non pensarono certo qui alle proprietà chimiche dell'acqua e dell'aria, ma soltanto al loro rispettivo stato di aggregazione (2). Mentre il solido appare come morto in sè, e mosso soltanto dall'esterno, il liquido e il fluido dànno l'impressione di una mobilità e d'una vita spontanea; e la prevenzione monistica di questo primo filosofare era così grande, che i Milesii non pensarono di creare una altra ragione dell'incessante trasformazione della materia del mondo, ma accettarono questa come un fatto sottinteso, di cui, tutt' al più, essi deserissero le forme singole. La materia cosmica era per loro un vivente in sè; essi la pensavano così animata per sè, come si presentano singolarmente gli organismi (3), e perciò la loro dottrina è caratterizzata abitualmente come *ilozoismo*.

2. Se poi ci chiediamo perchè Anassimene — la cui dottrina sembra si sia contenuta, come quella di Talete, entro i limiti dell'esperienza — abbia messo l'aria in luogo dell'acqua, apprendiamo (4) che egli credette di trovare in quella un carattere, che mancava all'acqua, e che il suo antecessore Anassimandro aveva dichiarato indispensabile per il concetto della materia originaria: il carattere dell'*infinità*. Come motivo di questo postulato di Anassimandro si adduce l'argomento che una materia del mondo finita si esaurirebbe nella serie incessante delle produzioni (5). Ma Anassimandro aveva anche intuito che questa esigenza

(1) *Schol. in Arist.* 514 a 33.

(2) A ἕδος è sostituito spesso ὑγρόν. Intorno all' δῆλο di Anassimene le testimonianze son tali, che si è tentato di distinguere la sua « aria » metafisica dall'aria empirica: RITTER, I, 217 e BRANDIS, I, 144.

(3) PLUT., *Plac.* I, 3 (*Doxogr.*, D. 278). Probabilmente anche questo è pensato nella congettura di Aristotele, *Met.* I, 3, 982 b 22.

(4) SIMPL., *Phys.* (D.) 6, 24, 26.

(5) PLUT., *Plac.*, I, 3 (*Doxogr.*, D. 277).

del concetto dell' ἀρχή non poteva essere adempiuta da nessuna delle materie percettibili ed aveva perciò messo la materia del mondo al di sopra di ogni esperienza. Egli sostenne audacemente la realtà di un'origine prima delle cose, avente tutte le proprietà necessarie per derivare, volendo, il cangiamento del mondo empirico da un elemento permanente e perfino da un elemento impassibile di fronte a qualsiasi cangiamento. Dal concetto della ἀρχή trasse la conseguenza che, nel caso che non gli corrisponda nessun oggetto dell'esperienza, esso debba tuttavia esser ammesso per spiegare l'esperienza. Egli chiamò per ciò la materia cosmica *l'infinito* (τὸ ἄπειρον) e gli attribuì tutti i caratteri della ἀρχή: non avere nè origine nè fine; l'inesauribilità e l'indistruttibilità.

Il concetto della *materia* così costruito da Anassimandro è chiaro solo in quanto esso deve contenere in sé l'infinità spaziale e temporale e quindi riunire il carattere del « tutto comprendere » e del « tutto determinare » (1); non è più chiaro invece in quanto alla determinazione qualitativa, che il filosofo avrebbe voluto con ciò intendere. Notizie posteriori fan ritener probabile che egli abbia affermato espressamente una indeterminatezza qualitativa della materia originaria (2), laddove le indicazioni di Aristotele (3) tendono piuttosto ad ammettere una miscela in tutto indifferente di tutte le materie empiriche. È probabile quindi, che Anassimandro abbia riprodotto in forma concettuale la oscura rappresentazione del caos mitico, che è l'uno e il tutto, avendo egli ammesso per materia del mondo una massa corporea infinita, in cui le varie materie empiriche sian mescolate in modo da non potersi più attribuire a quella una qualità determinata, ma anche in modo che lo scieveramento delle qualità singole da questa materia semovente non possa più esser considerato come una propria alterazione qualitativa.

(1) ARIST., *Phys.* III, 4, 203 b 7.

(2) *Schol. in Arist.* 514 a 33; HERBART, *Einleitung in die Philosophie* in *Ges. W.* I, 196.

(3) *Met.*, XII, 2 1069 b 18 e spec. *Phys.* I, 4, 187 a 20. Vedi anche SIMPL., *Phys.* (D) 33, 157, 14 (secondo Teofrasto). Ma di questa pescata questione più oltre.

3. Un altro predicato diede Anassimandro all' infinito: τὸ θεῖον. Come un'ultima reminiscenza del focolare religioso della rappresentazione, dal quale scaturì la riflessione scientifica, si presenta per la prima volta la tendenza dei filosofi a proclamare come «divinità» il supremo concetto dell'interpretazione del mondo, al quale sono stati tratti dalla teoria, e a dargli nel tempo stesso una consacrazione per la coscienza religiosa. La materia di Anassimandro è il primo concetto filosofico di Dio, il primo tentativo, per quanto arrestato al canto fisico, di spogliare la rappresentazione di Dio da ogni forma mitica.

Mentre però il *bisogno religioso* si reggeva ancora nella determinazione metafisica del concetto, un'influenza della scienza sul pensiero religioso si era fatto tanto più possibile, quanto più un impulso ancora incerto ed oscuro trovava la sua conferma in questo risultato della riflessione filosofica. L'evoluzione, che i miti greci avevano subita, sia nel senso della fantasia cosmogonica, sia in quello della interpretazione etica, inelzava dovunque e si affinava verso il monoteismo (Ferecide, Solone): e a un tal movimento fu offerto poi dalla scienza il suo risultato finale, ossia il monismo chiaramente enunciato.

Questo rapporto fu espresso da Senofane, non pensatore nè scienziato, ma proselita della scienza pieno di fantasie e di fede robusta, che portò la nuova dottrina dall'Oriente all'Occidente, dandole una tinta assolutamente religiosa. La sua affermazione del *monoteismo*, da lui espresso come fervida intenzione nel senso che, dovunque egli guardasse, tutto gli si presentava come accentrantesi in un essere unico (μῆλον εἰς φῶσιν) (1) porta in sè un carattere assolutamente *panteistico*: ma ben presto prese l'indirizzo decisamente polemico contro la credenza popolare, ciò che costituisce principalmente la sua posizione e la sua importanza letteraria. Lo scherzo che egli argutamente gittò sull'antropomorfismo della mitologia (2), l'ira, con cui perseguì i

(1) TIMONE presso SESTO EMP., *Pyrrh. hyp.* I, 224.

(2) CLEM. ALEX., *Strom.* V, 601.

poeti, creatori di queste figure di Iddii con tutte le debolezze degli uomini (1), si fondano sopra una idea di Dio, che vuol considerato l'essere supremo come nemmeno comparabile con l'onomo. Più oscuro appare Senofane, quando procede a definizioni positive. Da una parte, la divinità è identificata, come *ἓν καὶ πᾶν*, con l'universo, e a questo Dio dell'universo è attribuito il complesso dei predicati della *ἀρχή* milesia (eternità, immutabilità, permanenza); dall'altra, sono attribuite alla divinità qualità spaziali, come la figura sferica, ed ora funzioni fisiche, nelle quali è espressa l'onnipotenza del sapere e del corso razionale delle cose. Sotto questo aspetto il Dio cosmico di Senofane non appare che come il sommo fra tutti gli altri « Dei ed uomini ».

Se in tutto questo si manifesta già una tendenza della filosofia prevalentemente teologica, lo scambio del punto di vista metafisico-naturalistico con quello religioso si mostra da Anassimandro a Senofane in due diversi essenziali. Il concetto del Dio cosmico è per quest'ultimo oggetto di adorazione religiosa, non però mezzo di intendere la natura. Il senso della conoscenza della natura è scarseo nel Colofonese, le sue rappresentazioni in parte assai puerili e, rispetto ai Milesii, men progredite. Così per lui il carattere dell'infinito era indispensabile; per lo contrario, egli potè perseguire i motivi etico-estetici, e in tal modo sembrò più appropriato alla dignità dell'Essere divino il pensarlo limitato, tutto chiuso in sè, e quindi, sotto l'aspetto spaziale, di forma sferica. E dove i Milesii pensarono il fondamento primo delle cose come eternamente mosso da sè e foggiate in sè a varietà vivente, Senofane cancellò questo postulato dell'interpretazione della natura e dichiarò il Dio dell'universo immobile, e in tutte le sue parti perfettamente omogeneo.

4. L'idea milesia della sostanza cosmica aveva rinito insieme, come esige il concetto del cambiamento, i momenti della persistenza costante e della mutabilità spontanea, senza una chiara delimitazione: in

(1) SESTO, *Adv. meth.*, IX, 193.

Senofane, il primo momento fu isolato; lo stesso accadde in Eraclito, rispetto al secondo. La sua dottrina presuppone il lavoro dei Milesii, nel senso che l'aspirazione di giungere alla definizione concettuale di un fondamento permanente del mondo è stata da quelli riconosciuta per disperata. Non c'è nulla di permanente, nè nelle cose singole del mondo, nè nel complesso. Non solo i fenomeni speciali, ma anche l'universo, come tutto, è in eterna incessante rivoluzione: *tutto scorre* e nulla sta. Delle cose non si può dire che sono; esse diventano soltanto, e passano. Ciò che rimane e merita il nome di divinità, non è cosa, nè materia; bensì il moto, l'accadere, lo stesso *divenire*.

Lo sforzo di astrazione, che sembra richiesto da questa tendenza, venne aiutato in Eraclito dalla intuizione sensibile, in cui gli si presentò questo moto: cioè quella del *fuoco*, il cui coefficiente nella trasformazione vicendevole delle cose della natura non era sfuggito nemmeno ai Milesii. A ciò si aggiunsero forse antiche rappresentazioni mitiche orientali, importate specialmente dal contatto dei Persiani con gli Jonii di quei giorni. Se però Eraclito spiegò il mondo come un fuoco eternamente vivo, ossia spiegò il fuoco come l'essenza di tutte le cose, egli non intese, con questa ἀρχή, una materia resistente a tutte le sue trasformazioni, ma la stessa trasformazione vibrante, l'affacciarsi e lo sparire del divenire e del trapassare (1).

Ma questa rappresentazione assume nel tempo stesso una forma più consistente nel fatto che Eraclito rilevò, molto più energicamente dei Milesii, che questo mutamento si

(1) La difficoltà di attribuire a un tal moto senza sostrato, al puro diventare, la massima realtà e capacità produttiva, per il pensiero non ancora evoluto nè conscio ancora delle sue proprie categorie, fu com'è naturale, molto meno grave che per la concezione posteriore. L'intuizione tra il significato simbolico e il reale del divenire come fuoco è aiutato dall'espressione linguistica, che tratta anche funzioni e relazioni come sostantivi. Ma Eraclito anche non sdegnò di far consistere in fondo la rappresentazione oscura d'una sostanza cosmica in una espressione immaginosa di mistura sempre di nuovo rimescolata.

effettua secondo relazioni determinate e in una successione sempre eguale a sè stessa (1). Questo ritmo dell' accadere (ciò che i tempi posteriori hanno chiamato la legge della natura) è dunque l'unica cosa duratura, permanente; e da Eraclito è detto destino (*εἰμαρμένη*), ordine (*δίκη*) e ragione (*λόγος*) del mondo. Queste definizioni, per le quali l'ordine fisico, etico e logico del mondo appaiono sempre identici, non provano se non lo stato involuto del pensiero, che non riesce ancora a distinguere i varii motivi; ma il concetto, che Eraclito ha compreso con piena chiarezza e perseguito con tutto il rigore della sua forte personalità, è quello dell'*ordine*, concetto il cui valore era per lui tanto oggetto di fede, quanto di conoscenza.

5. In opposizione evidente con questa dottrina degli Efesii, Parmenide, capo della scuola eleatica e principale pensatore di questo periodo, elaborò il concetto dell'*essere*. Non è facile ricostruire la sua formulazione dai pochi frammenti del poema didattico, il cui carattere singolarissimo consiste nell'accoppiamento della più arida astrazione con una fantasia grandiosa e possente. Che vi sia un essere (*ἔστι γὰρ εἶναι*) è per gli Eleati un postulato concettuale di così assoluta evidenza, che egli espone quest'affermazione senza dimostrarla, e la illustra semplicemente per mezzo di un giro negativo, che ci illumina completamente soltanto circa il senso del suo pensiero principale. Il « non essere » (*μὴ εἶναι*), aggiunge egli infatti, o il non-ente (*τὸ μὴ εἶναι*) non può essere e non può esser pensato. Perchè ogni pensare si riferisce ad un ente, che forma il suo contenuto (2). Questa concezione della correlatività dell'essere e della coscienza arriva in Parmenide al punto, che entrambi, il pensare e l'essere, son dichiarati completamente identici. Non c'è pensiero, al cui contenuto non corrisponda l'essere — non essere, che non sia pensato: pensare ed essere sono lo stesso.

Queste proposizioni, che, considerate letteralmente, ap-

(1) Qualche cosa di più preciso su questo punto nei paragrafi seguenti.

(2) Fr. ed. KARSTEN, v. 94 e segg.; DIELS, 5 e 8 v. 34 sgg.

paiono così astrattamente ontologiche, assumono tutt'altro significato, se si osservi che i frammenti del grande eleate non lascian dubbio su ciò che egli ha voluto propriamente intendere per l'« Essere » o per l'« Ente » : cioè la *corporeità*, la materialità (τὸ πλῆρον). Per lui, « essere » e « riempire spazio » sono lo stesso. Questo « essere », questa funzione di riempimento dello spazio è per ogni « ente » esattamente la stessa; perciò non c'è che l'Uno, Essere unitario, senza differenze. D'altra parte il « non essere » o il « non ente » significa la incorporeità, lo spazio vuoto (τὸ κενόν). Questo doppio senso dell'εἶναι, introdotto da Parmenide, conduce quindi alla proposizione che *lo spazio vuoto non può essere*.

Ma per la ingenua intuizione sensibile, che già opera anche in queste determinazioni di principii di Parmenide, sussiste la separazione delle cose, mercè la quale esse si presentano come una molteplicità ed una varietà, nella loro divisione per mezzo dello spazio vuoto; e d'altra parte esiste tutto ciò che è corporeamente accaduto, cioè ogni movimento nel cambiamento di luogo, che subisce il « pieno » nel « vuoto ». Quindi, se il vuoto non è reale, anche la *molteplicità e il moto delle singole cose non sono reali*.

La molteplicità delle cose, che l'esperienza offre in coesistenza e in successione, indusse i Milesii a indagare la ragione comune, della quale esse tutte fossero le trasformazioni. Col concetto dell' Essere, queste singole cose sembrano tanto poco armonizzabili, che vien negata loro la realtà, e quell'uno ed unitario Essere resta l' *unico* (1). Il concetto, che dovrebbe servire come spiegazione, si è venuto elaborando in sè stesso, tanto che la sua affermazione racchiude la negazione di ciò che doveva esser spiegato per mezzo appunto di esso. In questo senso, l'Eleatismo è *acosmismo*; nel Tutto-uno la varietà delle cose è tramontata; quello solo « è »; queste sono illusione e apparenza.

(1) È innegabile che in queste riflessioni degli Eleati, le ambiguità linguistiche, per cui da un canto l'ἔναι è preso tanto nel senso del numericamento unico quanto anche di predicativamente unitario (semplice), dall'altro il verbo εἶναι ha non soltanto la funzione di copula, ma anche il senso di « realtà », rappresentano una gran parte.

All'Uno, o all'Essere, spettano secondo Parmenide l'eternità, l'originarietà, l'intransitorietà, ma specialmente anche (come già aveva affermato Senofane) la perfetta unità, identica a sè stessa senza differenze, cioè un'omogeneità costante e un'assoluta immutabilità. Egli poi segue Senofane anche in quanto considera l'Essere come limitato in sè, perfetto e tutto chiuso. L'Essere è quindi una sfera ben arrotondata, perfettamente omogenea in sè, e questo *corpo cosmico* unico e unitario è nel tempo stesso il *pensiero del mondo*, semplice, che esclude da sè ogni particolarità: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα (1).

6. Ci vollero tutti questi tentativi, in parte fantastici, in parte arbitrariamente astratti, per stabilire le premesse per lo sviluppo dei primi concetti della comprensione della natura. In fatti, per quanto in essi si presentassero motivi importanti di pensiero, tuttavia nè la materia del mondo dei Milesii, nè il *fuoco-divenire* di Eraclito, nè l'Essere di Parmenide erano applicabili alla interpretazione della natura. Di chiaro non era venuta fuori se non la imperfezione della prima, grazie all'antitesi dei due ultimi; ciò che diede occasione ai pensatori posteriori più indipendenti, di distinguere concettualmente i due motivi, e la possibilità di escogitare dalla contrapposizione nuove forme di rapporto, dalle quali risultarono categorie preziose della conoscenza della natura.

A questi *tentativi di conciliazione* è comune, da una parte, il riconoscimento del postulato erclitico, che l'Ente debba essere pensato non già soltanto come eterno, originario, incorruttibile, ma anche come omogeneo in sè e, rispetto alle sue proprietà, immutabile; dall'altra, anche l'accordo col pensiero eraclitico, che cioè al divenire e all'accadere, quindi anche alla varietà delle cose, spetti una realtà innegabile: ed è loro comune anche il tentativo di accettare una *pluralità di enti*, ognun dei quali bensì si conformi al postulato di Parmenide, ma che, d'altro canto,

(1) Denominazioni come materialismo ed idealismo non sarebbero qui, evidentemente, appropriate per questa ingenua identificazione della coscienza e del suo oggetto, il mondo corporeo.



debbano insieme produrre, mediante il cangiamento dei loro rapporti spaziali, la varietà mutabile delle cose singole, attestate dall' esperienza. Come i Milesii avevano parlato delle alterazioni qualitative della materia del mondo, eosì il principio eleatico ne escludeva la possibilità. Che se, con tutto questo, l' accadere doveva essere riconosciuto e attribuito perfino all' Essere, esso doveva essere ridotto ad una specie di alterazione, che lasciasse intatte le proprietà dell'Ente: e questa alterazione non poteva esser pensata se non come cambiamento di luogo, cioè come *moto*. I naturalisti del see. V sostennero quindi con gli Eleati la immutabilità (qualitativa) dell' Essere, ma contro gli Eleati la pluralità e la mobilità (1); con Eraclito sostennero la realtà dell' accadere, e contro Eraclito l' esistenza di subietti costanti e invariabili del moto. La comune loro veduta è questa: c'è una pluralità di enti, che, in sè invariabili, rendono comprensibile, col loro movimento, il cangiamento e la molteplicità delle cose particolari.

7. Sembra che questo principio, la prima volta, sia stato propugnato nella forma più imperfetta, per quanto di lunga efficacia storica, da Empedocle. Come *elementi* (2) egli stabilì i quattro ancora correnti nel pensiero popolare: terra, acqua, aria e fuoco (3). Ognuno di questi « quattro » doveva essere originario ed indistruttibile, omogeneo in sè e immutabile, e però divisibile e nelle sue parti spostabile (4). Dalla mescolanza degli elementi hanno ori-

(1) Nella letteratura più tarda (PLATONE, *Teet.*, 181 D; ARIST., *pass.*) sono contrapposte ἀλλοίωσις (cangiamento qualitativo) e περιφορά (cangiamento locale) come specie differenti di κίνησις o μεταβολή; ma nel fatto la distinzione c'è fin d'ora qui, benchè manchino ancora i termini.

(2) In luogo dell' espressione posteriore στοιχεῖα, in Empedocle si trova la designazione più poetica « radici originarie di tutte le cose » (ῥιζώματα).

(3) La scelta derivò, oltre che dall' imitazione dei predecessori, manifestamente anche dalla tendenza di considerare i vari stati di aggregazione come l' essenza originaria delle cose. Il numero quattro non pare vi abbia uno speciale significato: la costruzione dialettica, che di esso fecero poi Platone e Aristotile, fu estranea all' Agrigentino.

(4) Sulla parola *Elementum* v. lo scritto con questo titolo di H. DIELS, Leipzig, 1899.

gine le cose singole; con la divisione, esse cessano di nuovo, e dal modo e dal genere della miscela devono derivare le varie qualità delle singole cose, pur sempre diverse dalle proprietà degli elementi.

Ma qui il carattere dell'immunità e il deviamiento dall'ilozoismo milesio prevalgono in Empedocle, tanto che egli non potè attribuire la capacità di movimento spontaneo a queste materie, suscettibili solo di miscele meccaniche, e perciò dovette cercare una *causa del movimento*, indipendente dalle quattro materie. Come tale egli designò l'*amore* e l'*odio*. Ma questo primo tentativo rimane ancora molto oscuro; amore ed odio non sono in Empedocle soltanto proprietà, funzioni o rapporti di elementi, ma forze indipendenti di fronte a questi: come poi si debba pensare la realtà di queste *forze del movimento*, i frammenti non ci fanno intendere chiaramente (1). Non è improbabile bensì che, data la dualità del principio del moto, abbia influito anche il pensiero, essere l'amore e l'odio indispensabili come due cause distinte per il bene e per il male nel cangiamento delle cose empiriche: primo indizio d'un'incipiente ingerenza di determinazioni di valori nella teoria della natura (2).

8. Se Empedocle ritenne possibile derivare dalla mescolanza dei quattro elementi le qualità peculiari delle cose, Anassagora superò questa difficoltà deducendo dal principio eleatico, che nessun Ente può aver principio o fine, la conclusione: che si debbono ammettere tanti elementi (3) quante materie semplici si trovano nelle cose dell'esperienza; materie, che, nella divisione, si scompongono di nuovo in parti qualitativamente eguali a sè stesse. Tali materie pel loro carattere furon dette *omeomerie*.

(1) Egli le chiama *σπέματα* (semi delle cose) o anche semplicemente *χρήματα* (cose, sostanze).

(2) Secondo i frammenti di Anassagora, p. e. anche ossa, carne, midolla; d'altra parte, i metalli.

(3) Se *φιλία* e *νεκος* sono annoverati dalle fonti posteriori come quinta e sesta *ἀρχή* di Empedocle, non si deve dedurne che egli li abbia anche ritenuti per materie. Il suo modo oscuro, quasi mitico, di designarle nasce in massima parte dalla sostantivazione che la lingua fa dei concetti di funzioni.

Questo concetto dell'elemento (corrispondente, del resto, a quello della chimica moderna) conveniva, allora, al maggiore numero delle materie date empiricamente (1), per cui Anassagora sostenne esistere *innumerevoli elementi*, diversi per forma, aspetto e gusto. Questi sarebbero diffusi in tutto l'universo; il loro incontro (σύγκρισις) determinerebbe l'origine, la loro separazione (διάκρισις) la fine delle cose singole; inoltre in ogni cosa si troverebbe qualche cosa di ogni materia; solo per la nostra comprensione sensibile ogni cosa assumerebbe le proprietà di quella o di quelle materie, che vi son contenute in misura prevalente.

Gli elementi, come l'Ente, anche per Anassagora sono eterni, senza fine e senza principio, immutabili e, se anche mobili, immobili per sè. Anche qui si affaccia la domanda: quale forza è causa del moto? Ma, dovendosi considerare anche questa forza come un ente, Anassagora trovò la via d'uscita additando questa forza in un'altra materia speciale e singola. Questo *elemento della forza o materia del movimento* deve essere il più leggero, il più fino e mobile fra tutti gli elementi: a differenza di tutti, ess'è quella omocomeria, che è da sè sola in moto e che comunica alle altre questo suo proprio moto. Ma, per definire l'essenza interna di questa materia di forza, confluisciono due serie di pensieri: l'originarietà del movimento è per la ingenna intuizione del mondo il contrassegno più sicuro dell'*animato*; questa materia eccezionale, che si muove da sè, deve essere la materia dell'anima, e la sua qualità dev'essere psichica. In secondo luogo, una forza si riconosce dal suo effetto; e se questa materia di movimento è la causa della struttura del mondo, in questa si dovrà riconoscere la sua essenza. Ma l'universo, specialmente l'uniforme rivoluzione degli astri, dà la impressione di *un ordine bello e conforme ad un fine* (κόσμος). Quest'armonico dominio di masse gigantesche, questa circolazione ininterrotta di infiniti corpi, cui Anassagora dedicò il suo mirabile studio, non sembrò a lui che il risultato di uno *spirito* ordinatore secondo un fine e modera-

(1) ARIST., *Met.*, I, 4, 985 b. 32.

tore del moto. Perciò caratterizzò la materia del moto come *ragione* ( $\nu\omicron\varsigma$ ) o come *materia pensante*.

Il  $\nu\omicron\varsigma$  di Anassagora è dunque una materia, un elemento corporeo, omogeneo in sè, increato e imperituro, diffuso in una fine distribuzione in tutto il mondo, ma diverso da tutte le altre materie non solo per grado, essendo la più fine, la più leggera, la più mobile; ma anche per la sostanza, in quanto esso si muove da sè e muove gli altri elementi nel modo che si dà a conoscere nell'ordine del mondo. Quest'accentuazione dell'ordine nell'universo è un momento eracliteo nella dottrina di Anassagora, e la conclusione dai movimenti ordinati alla loro causa razionale e operante secondo uno scopo è il primo esempio di una *spiegazione teleologica della natura* (1). Con esso, il concetto di valore della bellezza e della perfezione è elevato anche teoreticamente a principio di spiegazione.

9. In direzione opposta, dal concetto eleatico dell'Essere, si svolse l'*atomismo* di *Leucippo*. Mentre Empedocle sosteneva la originarietà metafisica di alcune qualità, ed Anassagora quella di tutte, il fondatore della scuola abderita si arrestò all'intuizione di Parmenide, che, cioè, a tutta la molteplicità di determinazioni qualitative non spetta alcun « Essere », ma che piuttosto l'unica proprietà dell'Ente è il riempire lo spazio, la *corporeità*, τὸ πλέον. Che se si deve tuttavia rendere intelligibile la pluralità delle cose e la vicenda dell'accadere che in esse ha luogo, invece dell'unico corpo cosmico insegnato da Parmenide, bisogna ammettere una pluralità di enti separati l'un dall'altro non già per mezzo d'un ente, ma soltanto d'un non-ente, cioè per mezzo dello *spazio vuoto*, dell'incorpo-

(1) Come tale fu celebrato da PLATONE (*Fedone*, 97 B) e vantato da ARISTOTELE (*Met.*, I, 3, 984 b); cfr. tuttavia § 5. I moderni (HEGEL) hanno aggiunto l'esagerazione di voler intendere il  $\nu\omicron\varsigma$  come principio immateriale. I frammenti invece (SIMPL., *Phys.* [D] 33 v. 156, 13) non lasciano nessun dubbio, che anche questo leggerissimo, purissimo elemento, che non si mescola con gli altri, ma soltanto gira intorno ad essi come forza viva, e li mette in moto, è pur sempre una materia che riempie lo spazio. Ma cfr. M. HEINZE, *Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss.* 1890.

reo. A questo non ente devesi poi ascrivere una specie di essere, di realtà metafisica (1), e Lencippo considerò lo spazio vuoto, in opposizione alla limitazione, che appartiene, secondo Parmenide, all'Essere come l'illimitato: τὸ ἄπειρον. Lencippo quindi spezza il corpo cosmico di Parmenide, e ne sparge le parti nello spazio infinito: ma ognuna di queste parti è, come l'Essere assoluto di Parmenide, eterna ed immutabile, originaria e indistruttibile, in sè omogenea, limitata, indivisibile. E però queste frazioni dell'Essere si chiamano *atomi*, ἄτομοι. Partendo poi dai principii, che avevano condotto Anassimandro al suo concetto dell'ἄπειρον, Lencippo sostenne che di questi atomi ve n'ha un numero incalcolabile e di una infinita varietà di forma. La loro grandezza egli dovette poi dichiarare, poichè tutte le cose empiriche sono divisibili, impercettibilmente piccola. Le differenze però, poichè tutti gli atomi non hanno altro che un'unica eguale qualità del riempire lo spazio, non potevano essere se non quantitative: differenze di forma, grandezza e posizione.

Da queste speculazioni metafisiche, si sviluppò il concetto dell'atomo, che per la scienza naturale teoretica si è dimostrato tanto fecondo, in quanto importa il postulato che tutte le differenze qualitative si riducano a quantitative. Le cose da noi percepite, insegnava Lencippo, sono combinazioni di atomi; hanno origine dall'unione di questi e finiscono col separarsi di questi. Le proprietà, che noi percepiamo in questi complessi, non sono altro che apparenza: in verità, non esistono se non le determinazioni di forma, grandezza, ordine, situazione dei singoli atomi, che costituiscono l'Essere.

Lo spazio vuoto è quindi la premessa tanto per la distinzione e la figura, quanto per la congiunzione e per la separazione degli atomi. Tutto ciò che accade è, quanto alla sua sostanza, *moto di atomi nello spazio*. Se si chiede la ragione di questo movimento degli ato-

(1) PLUR., *Adv. Col.*, 4. 2, 1109.

mi (1), essa (non potendo lo spazio, che propriamente è non-ente, esser causa, e non riconoscendo l'atomismo nulla di reale fuori dello spazio e degli atomi) non può rierecarsi se non negli atomi stessi; vale a dire gli atomi sono in movimento spontaneo, e questo loro movimento spontaneo è senza principio e senza fine, come il loro essere. Come poi gli atomi sono vari e indipendenti l'un dall'altro, per grandezza e per forma, così diverso è anche il loro movimento originario. Essi volano nello spazio infinito, che non conosce nè « sopra » nè « sotto », nè « dentro » nè « fuori », ognuno per sè, finchè dal loro incontro si formano le cose e i mondi. La separazione ideale, che Empedocle ed Anassagora avevano tentato fra materia e forza motrice, fu ripresa dagli atomisti, che attribuirono alle particelle della materia la capacità, non di cangiamento qualitativo (*ἀλλοίωσις*), ma di movimento spontaneo (*κίνησις*, in senso stretto = *περιφορά*), e che assunsero di bel nuovo in questo senso — certo, molto limitato e mutato — il principio dell'ilozoismo milesio.

10. Contro questi sistemi pluralistici, Zenone, seolaro e amico di Parmenide, tentò difendere la dottrina eleatica, esponendo le contraddizioni, in eni si avvolgeva la posizione d'una pluralità di Enti. Quanto alla grandezza, disse Zenone, ne viene che il complesso dell'essere deve essere da una parte infinitamente piccolo, dall'altra infinitamente grande: infinitamente piccolo, perchè la unione di parti, di cui ognuna deve essere infinitamente piccola, non potrà dar mai se non un infinitamente piccolo (2); infinitamente grande, perchè il limite, che separa due parti, deve essere anche un ente, vale a dire una grandezza spaziale, di cui si deve dire lo stesso, e via via all'infinito. Dall'ultimo argomento, che fu chiamato *ἐκ διχοτομίας*, Zenone dedusse inoltre che, quanto al numero, l'Ente

(1) ARIST., *Phys.*, VIII, 1, 252 a 32; (cfr. *Met.*, I, 4) dice degli atomisti, che non avevano fatto questione dell'origine del movimento, lasciando intendere che essi ritenevano il movimento stesso come non avente una causa.

(2) L'argomento può esser rivolto soltanto contro l'atomismo, e colpisce anche questo debolmente.

doveva essere illimitato, laddove, d'altra parte, questo Essere, compinto in sè ed esente dal processo del divenire, doveva esser considerato, anche in vista della sua determinatezza numerica, come limitato. E come la posizione del molteplice, anche l'affermazione della realtà dello spazio vuoto deve confutarsi da sè per mezzo di un *regressus in infinitum*: se ogni Ente è in uno spazio, e se questo stesso è un Ente, anche esso dovrà, alla sua volta, essere in uno spazio, etc. etc. Col concetto dell'infinito, al quale l'atomismo aveva dato un'altra direzione, erano risorti tutti gli enigmi contenuti in esso per l'antitesi fra intelletto e intuizione, e Zenone se ne valse per condurre all'assurdo gli avversarii della dottrina dell'Essere uno e limitato in sè.

Ma l'ambiguità di questa dialettica si palesò nella stessa scuola eleatica, quando un contemporaneo e amico politico di Zenone, Melisso, si vide costretto a dichiarare l'Essere di Parmenide illimitato tanto spazialmente quanto temporalmente. Come infatti l'Essere non può aver origine nè da un altro Ente, nè da un Non-ente, e come non può finire nè nell'uno nè nell'altro, non può esser nemmeno limitato, nè dall'Ente (perchè in questo caso ci dovrebbe essere un secondo Essere) nè dal Non-Ente (perchè allora dovrebbe esserci questo): argomentazione che, teoricamente, era più conseguente dell'affermazione del maestro, sulla quale avevano influito determinazioni di valore.

11. Una posizione media di fronte a questi problemi presero i Pitagorici. A ciò erano favorevolmente portati, come del resto a tutte le altre loro dottrine, dai loro studi di matematica. L'indirizzo principale delle loro indagini sembra essere stato aritmetico; anche le intuizioni geometriche, che vengono loro attribuite (teorema di Pitagora etc.) si riducono all'esposizione lineare di semplici rapporti numerici ( $3^2 + 4^2 = 5^2$  etc.). Ma i Pitagorici videro nei numeri i principii determinanti non solo dei rapporti generali delle figure spaziali, ma anche dei fenomeni del mondo corporeo, dei quali si occupavano in prevalenza. Le loro ricerche teoretiche sulla musica insegnavano che l'armonia (assonanza) si fonda su semplici rapporti numerici della lunghezza delle corde (ottava, terza,

quarta) e le loro progredite cognizioni di astronomia li condussero a pensare che l'armonia dominante nei movimenti dei corpi celesti è fondata, a somiglianza della musicale (1), sopra un ordine, secondo il quale le varie sfere dell'universo si muovono intorno a un centro comune. Tutto questo sembra abbia risvegliato in un uomo come Filolao il pensiero, che l'Essere permanente, cercato dalla teoria filosofica, si debba cercare nei *numeri*. Di fronte alle cose dell'esperienza, che cambiano, i contenuti matematici del concetto posseggono i caratteri di una validità illimitata; essi sono eterni, increati, imperituri, immutabili e perfino immobili: e se quindi soddisfano al postulato eleatico, d'altro canto offrono i rapporti fissi e quell'ordine ritmico, che Eraclito aveva desiderato. Così i Pitagorici riposero l'essenza stabile del mondo nei rapporti matematici e particolarmente nei numeri: soluzione del problema, cotesta, più astratta della milesia, più intuitiva della eleatica, più chiara della eraclitica, più difficile di quella dei tentativi contemporanei di conciliazione.

La dottrina dei numeri dei Pitagorici si connette in parte con le molteplici osservazioni da loro fatte circa i rapporti aritmetici, in parte con le analogie da loro scoperte tra questi e i concetti filosofici. La determinatezza di tutti i singoli numeri e la infinità della loro serie dovettero far nascere il pensiero che tanto il finito quanto l'infinito siano reali; e tradotto questo motivo in forma geometrica, i Pitagorici riconobbero la realtà oltre che agli elementi, anche allo spazio; e però gli elementi furono da loro pensati come definiti dalle forme stereometriche semplici: il fuoco dal tetraedro, la terra dal cubo, l'aria dall'ottaedro, l'acqua dall'icosaedro e una quinta materia, l'etere, da loro aggiunta, come materia celeste, alle altre quattro terrestri, dal dodecaedro (2). Prevalse quindi l'idea che la *corporeità* consista nella limitazione matematica del-

(1) Da questa analogia sorse l'idea fantastica dell'armonia delle sfere.

(2) Mentre così l'indirizzo principale dei Pitagorici seguiva Empedocle, un pitagorico posteriore, Ecfanto, concepì questa limitazione spaziale nel senso dell'atomismo.



l' illimitato, nella configurazione *dello spazio*. Le forme matematiche son tutte l'essenza della realtà fisica.

I Pitagoriei eredertero inoltre di riconoscere nell'antitesi del limitato e dell' illimitato l' antitesi numerica del pari e del dispari (1); e quest'antitesi si identificò ancora, per loro, con quella del perfetto e dell'imperfetto, del buono e del cattivo (2). Così la loro intuizione del mondo diventa *dualistica*: al limitato, al dispari, al perfetto e al buono si contrappone l'illimitato, il pari, l'imperfetto e il cattivo. Ma come nel numero *uno*, che vale tanto per numero pari che per dispari (3), si riuniscono tutti e due i principii, così in tutto il mondo queste antitesi sono composte in *armonia*. Il mondo è armonia di numeri.

Ma quell'antitesi, nella cui ammissione tutti i Pitagoriei erano concordi, alcuni di loro (4) tentarono di seguire attraverso i vari campi dell'esperienza; e così si venne formando una tavola di 10 coppie di antitesi: limitato ed illimitato — dispari e pari — uno e molti — destro e sinistro — maschio e femmina — quieto e mosso — rettilineo e curvo (5) — chiaro e scuro — buono e cattivo — quadrato e disuguale: evidentemente, accozzamento senza sistema, con cui non si mirava a comporre se non il numero sacro di dieci, ma che tuttavia dà a vedere almeno il tentativo di una organizzazione.

Secondo questo o un simile schema, i Pitagoriei quindi si sforzarono di stabilire un ordine delle cose secondo

(1) La giustificazione di questo, che cioè i numeri pari permettono una suddivisione all'infinito (†) (SIMPL., *Phys.*, D. 105 r 455, 20), è certamente assai difficile e artificiosa.

(2) Anche qui deve tenersi conto del momento, che già si fece valere in Senofano o in Parmenide, che cioè pel greco la misura era un alto valore etico, e che perciò l'infinito, che si sottrae a ogni misura, doveva esser giudicato, lui come imperfetto, e ciò invece che è in sé determinato (*πεπερασμένον*), come pregevole.

(3) ARIST., *Met.*, I, 5, 986 a 19.

(4) O per lo meno alcuni pensatori affini alla scuola pitagorica come il medico Alemeono, contemporaneo, probabilmente più vecchio di Filolao. Cfr. ARIST., *Met.*, I, 5, 986 a. 22.

(5) La tradizione (ARIST., loc. cit.) indica quest'ordine, laddove, secondo la cosmologia pitagorica (nonchè platonico-aristotelica), sarebbe da attendersi l'ordine inverso, in quanto che il « curvo » doveva significare il circolare.

il sistema numerico, assegnando in ogni campo della conoscenza i concetti fondamentali a varii numeri, e attribuendo ad ogni singolo numero, specialmente a quelli dall'1 al 10, un valore determinante nelle varie sfere della realtà. Con i miracoli dell'interpretazione simbolica, si giunse a fare il tentativo di conoscere un *ordine permanente e astratto* delle cose, e a trovarne l'ultima causa in *rapporti matematici*.

Ai Pitagorici posteriori non è nemmeno sfuggito che i numeri non potevano esser designati come principii (*ἀρχαί*) delle cose allo stesso modo che le materie, gli elementi etc., e che le cose non sono originate da quelli, bensì formate a loro somiglianza; essi espressero il loro pensiero in modo forse più esatto ed efficace, affermando che tutte le cose sono *copie* o *imitazioni dei numeri*. Così il mondo delle forme matematiche fu pensato come una realtà superiore e originaria, di cui la realtà empirica doveva essere una copia; a quella apparteneva l'essere permanente, questo era il mondo opposto dell'accadere.

### § 5. — I concetti dell'accadere.

Come il fatto del cangiamento ossia l'accadere, ha dato l'ultima spinta alla riflessione sull'essere permanente, così i varii concetti dell'essere non hanno, in ultima istanza, se non lo scopo di rendere intelligibile l'accadere. Questo compito è stato in verità dimenticato nello sviluppo dei concetti dell'essere, o a dirittura trascurato (Elcati); tanto più il progresso ulteriore del pensiero si è visto costretto, dalla rinnovata attenzione prestata all'accadere, a pensare l'essere in modo che l'accadere non solo fosse compatibile con esso, ma anche comprensibile per mezzo di esso. I concetti dell'essere procedono dunque di pari passo e in rapporto costante con quelli dell'accadere.

1. Per gli Jonii la vita del mondo era qualche cosa di così evidente, che essi non pensarono a cercarne una causa. L'*ilozoismo* ingenuo poteva tutt'al più arrivare a spiegare il *singolo* accadere. La *spiegazione* consiste però nel rife-

rire ciò che colpisce e non è evidente alle semplici forme dell'accedere, che non sembra abbiano più bisogno di spiegazione, come quelle che sono le più abituali all'intuizione. Ai Milesii parve bensì di dovere spiegare come le cose eangino di forma, di proprietà, di effetto; ma si accontentarono di concepire questo eangiamento come una rarefazione o una condensazione della materia del mondo. D'altra spiegazione non sembra che abbiano sentito il bisogno. Anassimene aggiunse soltanto, che tali eangiamenti dello stato d'aggregazione erano collegati col eangiamento di temperatura, la condensazione col raffreddamento, la rarefazione col riscaldamento. Quest'antitesi diede per risultato la serie degli stati d'aggregazione su questa scala: fuoco, aria, acqua, terra (o roccia) secondo la rarefazione o la condensazione della materia originaria (1).

Di tali concetti i Milesii si servirono per spiegare dalla materia originaria non solo singoli fenomeni naturali (specialmente i processi meteorologici, tanto importanti per un popolo dedito alla navigazione), ma anche per ispiegare lo sviluppo dello stato attuale del mondo. Così Talete ammise che l'acqua in parte si assottigliasse in aria e in fuoco, in parte si condensasse in terra e roccia; Anassimene professò un processo analogo della formazione del mondo, partendo dall'aria. Come risultato di ciò, si ammise che la terra, poggiando sull'acqua o sull'aria, racchiudesse il centro della sfera aerea in cui si libra; sfera, che alla sua volta è circondata da un cerchio di fuoco, che è rotto o trañce nelle stelle.

Con l'esposizione di quest'*origine del mondo*, i Milesii si riconnettono immediatamente ai poemi cosmogonici (2). Solo più tardi sembra sia subentrata la riflessione che, se alla

(1) Si comprendo che non mancarono fisici (di cui ignoriamo il nome), i quali vollero considerare come materia del mondo un *quid medium* fra aria ed acqua, o fra aria e fuoco.

(2) Quindi la denominazione della materia cosmica ἀρχή (principio).

trasformazione deve corrispondere una ritrasformazione, pur continuandosi a considerare la materia non soltanto come eterna ma anche come eternamente vivente, si doveva ammettere un perpetuo processo di formazione e di dissoluzione del mondo, una *innumerabile pluralità di mondi successivi* (1).

2. Benchè queste determinazioni di teorie fisiche s'incontrino anche in Anassimandro, il concetto metafisico dell'*ἄπειρον* portò tuttavia quest'ultimo pensatore ancora più in là. La materia infinita e semovente non doveva avere, come un tutto, proprietà determinate, ma *contenere in sé le opposizioni* qualitative e la possibilità di particularizzarsi nel suo processo evolutivo (2). Anassimandro rimase quindi ilozoista, in quanto considerava la materia come semovente; ma aveva intuito che le differenze dovevano essere poste in questa, dal momento che da questa stessa dovevano procedere nel movimento spontaneo. Se dunque, dal punto di vista dell'Essere, egli si accostò al pluralismo posteriore e propose la questione della mutabilità qualitativa della materia originaria; dal punto di vista della originarietà dell'accadere, era d'accordo con gli altri Milesii; dall'unione poi degli opposti del caldo e del freddo, da lui fatti derivare dall'*ἄπειρον*, ereditate di potere spiegare l'acqua, per poi infilare senz'altro, con la sua cosmogonia, la via oceanica di Talete.

Accanto a queste determinazioni fisiche e metafisiche, l'unico frammento di lui letteralmente conservato (3), che espone la fine delle cose come un'espiazione dell'ingiustizia, offre il primo vago tentativo di concepire l'accadere come *necessità morale*, e le ombre della caducità, che pesano anche sull'immagine serena della vita ellenica, come espiazione dei peccati. Per quanto poco sicuro sia il significato

(1) Questa dottrina, rappresentata probabilmente da Anassimandro e certamente da Anassimene, si ripete poi in Eraclito ed Empedocle.

(2) Sono decisivi in questa questione assai controversa (RITTER, SEYDEL, ZIEGLER) i passi: ARIST., *Phys.* I, 4 187 a 20, e SIMPL. *Phys.*, (D.) 33<sup>r</sup> 154, 14 (secondo Teofrasto).

(3) SIMPL., *Phys.* (D.) 6 r 24, 18.

speciale di tutto ciò, certo è che vi si palca il bisogno di dare alla necessità fisica il valore d'un ordinamento morale. Qui Anassimandro ci appare come un precursore di Eraclito.

3. L'ordine dell'accadere, che Eraclito credette di potere stabilire come l'unica cosa permanente nel cangiamento delle cose, ha due definizioni essenziali: l'*armonia degli opposti*, e la *circolazione del cangiamento della materia nell'universo*. L'osservazione, che tutto nel mondo è soggetto a mutamento costante, spinse Eraclito ad affermare che tutto incessantemente si cambia nel suo opposto. L'«altro» fu per lui, *eo ipso*, l'opposto. Il flusso delle cose si trasformò, nella sua retorica poetica, in una lotta incessante dei contrarii, e questa lotta (*πόλεμος*) fu da lui dichiarata madre delle cose. Tutto ciò che sembra *essere*, è il prodotto di movimenti e di forze opposte, che mercè la loro azione mantengono l'equilibrio (*ἐναντιοτροπία*). Così, l'universo è ad ogni momento un'unità, che si suddivide e poi ritorna in sè (*ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ*): una lotta, che trova la sua conciliazione, un difetto che trova la sua compensazione: l'essenza del mondo è l'armonia invisibile, in cui si risolvono tutte le diversità e tutte le antitesi. Il mondo è divenire, e il divenire è unità degli opposti.

Secondo l'intuizione di Eraclito, queste antitesi si presentano particolarmente nei processi opposti, per cui da una parte il fuoco si trasforma in tutte le cose, e, dall'altra, tutte le cose ritornano nel fuoco. In entrambi i processi sono percorsi gli stessi stadii: per la «via all'insù» il fuoco passa nell'acqua e nella terra; per la «via all'ingiù» la terra e l'acqua passano nel fuoco; e le due vie sono eguali. Trasformazione e ritorno allo stato primitivo procedono di conserva, e l'apparenza di una cosa duratura è data quando in uno stesso punto, a tratti, sulla stessa via, ha luogo tanta trasformazione in un senso quanta trasformazione nel senso inverso. Le forme fantastiche, in cui Eraclito espone queste intuizioni, rivestono il pensiero fondamentale di una successione normale delle trasformazioni e di un costante eguagliarsi delle medesime. Il mondo nasce dal fuoco, in ritmo sempre rinnovantesi e

misurato, e si consuma di bel nuovo in esso, per risorgere, novella Fenice, dalle sue ceneri (1).

In questa perpetua trasformazione di tutte le cose, non esiste nulla di singolo, ma soltanto l'ordine, in cui si compie la vicenda dei movimenti, *la legge del cambiamento*, che costituisce il significato e il valore del tutto. Se nella lotta degli opposti sembra che sorga sempre qualche cosa di nuovo, questo nuovo è alla sua volta sempre qualche cosa che tramonta. Il Divenire di Eraclito non produce alcun essere, come l'Essere di Parmenide non produce alcun divenire.

4. In realtà, la *dottrina dell'Essere* degli Eleati escludeva, con la pluralità e col cambiamento, anche l'accadere. Secondo la loro metafisica, l'accadere è incomprensibile, ed impossibile. Questa metafisica non consente una fisica. Come allo spazio, così Parmenide nega la realtà indipendente (*ἄλλο παρὰ τὸ ἕν*) anche al tempo: per lui non c'è che l'essere, senza distinzione e senza tempo. Così Parmenide, alla prima parte del suo poema didascalico, che espone la dottrina dell'Essere, ne aggiunge un'altra, che tratta i problemi fisici; ma avverte che in questa seconda parte non si tratta più della verità, bensì delle « opinioni dei mortali » (2); e che tutte queste si fondano sul falso presupposto che accanto all'Essere vi sia anche il Non-essere. Ogni accadere, ogni pluralità e movimento si fondano sull'azione reciproca di questi opposti, che poi vengono denominati luce e tenebra, caldo e freddo. Si descrive così con immagini poetiche una concezione

(1) Nei particolari, le idee fisiche e specialmente astronomiche di Eraclito sono deboli; in lui la motivazione metafisica è più notevole della ricerca scientifica. In ciò egli è d'accordo col suo avversario Parmenide.

(2) L'esposizione ipotetica, del come cioè si dovrebbe pensare il mondo, se si ritenesse reale, oltre l'Essere, anche il Non-essere, la molteplicità e il divenire, aveva da una parte uno scopo polemico, dall'altra andava incontro al bisogno degli scolari, che probabilmente desideravano dal maestro anche qualche schiarimento intorno al mondo empirico.

del mondo, secondo la quale il fuoco foggia lo spazio oscuro e vuoto in forme corporee: idea che ricorda Erac-  
clito e che in parte s' accorda con la dottrina astronomica  
dei Pitagorici. Una potenza ignea ( $\delta\chi\mu\omega\nu$ ), che tutto domi-  
na, costringe, come una necessità inesorabile ( $\delta\iota\chi\eta$ ), dal  
centro della terra, e con l'ainto dell'amore ( $\xi\rho\omega\varsigma$ ), tutte le  
cose affini l'una verso l'altra. L'adesione e l'opposizione  
alle dottrine estranee appaiono, conforme allo scopo del-  
l'assieme, in variopinta mescolanza, e su tutto aleggia  
un profumo di poesia con una grandiosa forza plastica di  
creazione; ma la ricerca propriamente detta, come la chia-  
rezza dei concetti, fanno difetto.

5. Idee più precise intorno all' accadere, si presen-  
tano nei successori, che trasformarono a tale scopo il  
concetto eleatico dell' Essere in quello d' elemento, del-  
la omeomeria e dell' atomo. Per accadere, secondo tutti  
loro, non si deve intendere se non un movimento di parti  
invariabili di un corpo. Sembra che Empedocle ed Anassa-  
gora abbiano inoltre tentato di collegare con ciò la nega-  
zione dello spazio vuoto, presa da Parmenide; essi attri-  
buiscono alle loro materie la divisibilità con la spostabilità  
delle particelle, in modo da potersi riempire costantemente,  
con la mescolanza e con la penetrazione degli elementi,  
tutto lo spazio. Il movimento del mondo consiste dunque in  
questo spostarsi delle parti materiali, in guisa che una  
parte incalzi e scacci sempre l'altra. Le cose rispettiva-  
mente lontane non possono agire l'una sull'altra se non  
in quanto le parti d'una si spostano e penetrano nel-  
l'altra: questo effetto è possibile tanto più, quanto più,  
secondo la loro figura spaziale, gli efflussi di un corpo  
sono simili ai pori di un altro. Così almeno insegna  
Empedocle; ma anche in Anassagora è ammessa una *di-  
visibilità infinita delle materie*. Diversa è l'idea dell' *ac-  
cadere* in Lencippo. Gli atomi, che si incontrano nello  
spazio vuoto, agiscono tra loro reciprocamente per mez-  
zo della pressione e dell'urto, si depositano l'uno accanto  
all'altro e così formano le cose e le masse più o meno  
grandi, che poi vengono di nuovo separate e disperse da  
un urto o da una pressione dall'esterno. In questa vi-

ceda di composizione e di dispersione dei complessi atomici consiste ogni accadere.

La forma fondamentale del movimento cosmico è però in tutti e tre i sistemi il vortice, la rotazione ciclica ( $\delta\iota\nu\tau\eta$ ). Secondo Empedocle, essa è prodotta dalle forze attive fra gli elementi, dall'Amore e dall'Odio; secondo Anassagora, incomincia dalla materia razionale e finalisticamente attiva, per proseguir poi con conseguenza meccanica; secondo Leucippo, è il risultato particolare dell'incontro di più atomi. Il principio del *meccanismo* è in Empedocle rivestito ancora miticamente, in Anassagora spunta appena a metà, e solo con Leucippo è compiutamente elaborato. Ciò che aveva trattenuto i due primi, fu la ingerenza di determinazioni di valore nella teoria scientifica: l'uno voleva riferire il buono e il cattivo a forze corrispondenti dello spirito; l'altro credeva di potere spiegare l'ordine del tutto semplicemente con un urto razionale dei movimenti. E però si accostarono entrambi a Leucippo, tanto che considerarono la *spiegazione teleologica*, soltanto come il principio del vortice, laddove intesero l'ulteriore decorso dei movimenti, e quindi *ogni singolo accadere*, come *puramente meccanico*, a mo' di Leucippo, mediante lo spostarsi e l'incalzarsi delle parti della materia in movimento, secondo un modo determinato. Essi procedettero poi così conseguentemente, che non esclusero nemmeno, da questa interpretazione puramente meccanica, l'origine e le funzioni degli organismi. Ciò è riupoverato ad Anassagora da Platone e da Aristotele; di Empedocle è poi riferita (1) un'espressione, secondo la quale egli avrebbe insegnato che gli animali hanno avuto origine qua e là senza regola, in forme strane e grottesche, e che col tempo

(1) ARIST., *Phys.*, II 8, 198 b. 29. Del resto già ad Anassimandro è attribuita una frase, che accenna a una trasformazione degli organismi per adattamento alle mutate condizioni di vita: PLUT., *Plac.* V, 19, 1 (*Dox. D.*, 430, 15). Anche per gli uomini i più antichi pensatori non ammisero altra origine, che quella di venir su dal mondo animale: così Empedocle presso PLUT., *Strom.* fr. 2 (*Dox. D.*, 579, 17).



si sarebbero poi conservati solo gli adatti alla vita. Il principio della sopravvivenza di quel che è conforme a un fine, che nella biologia moderna (Darwinismo) rappresenta tanta parte, qui è già formulato chiaramente.

Un'interessante divergenza si mostra invece nei tre pensatori dal punto di vista della loro posizione di fronte alle dottrine cosmologiche. Per Empedocle e Leucippo, il processo della formazione e della dissoluzione del mondo è continuo, per Anassagora è unico (d'una sola volta): tra i due primi poi conviene ancora distinguere, chè Empedocle insegna una vicenda periodica di origine e di fine del mondo, al modo di Eraclito; laddove, secondo l'atomismo, si ammette una infinita pluralità di mondi, che diventano e passano senza regola. Infatti, secondo le definizioni di Empedocle, vi sono quattro diversi stati di elementi: la loro completa miscela, in cui domina l'amore ed è escluso l'odio, egli la chiamò *σφαῖρος* (1); per la penetrazione dell'odio, questa sfera omogenea si suddivide nelle cose particolari finchè gli elementi sono del tutto separati; ma, dopo questa separazione, l'Amore un'altra volta li aduna finchè si ottiene nuovamente la piena unificazione. Singole cose non si dànno, nè in seguito a perfetta mescolanza, nè in seguito a perfetta separazione. Un mondo di cose singole animate esiste soltanto dove Amore ed Odio lottano fra loro in mescolanza e separazione.

Altrimenti in Leucippo. Alcuni degli atomi, che volano senza regola nell'universo, s'inecontrano qua e là. Dove hanno luogo questi agglomeramenti, risulta, secondo la *necessità* (*ἀνάγκη*) meccanica, dai varii impulsi del movimento, che portava seco le singole particelle, un movimento complessivo rotatorio, che attrae a sè gli atomi o i complessi di atomi vicini, talvolta anche « mondi » interi; e così, col tempo, si allarga. Un tal sistema in continuo rivolgimento si suddivide in sè stesso, essendo

(1) Evidentemente non senza imitazione della sfera cosmica degli Eleati, a cui quest'assoluta e affatto assimilata mescolanza di tutti gli elementi di Empedocle somiglia molto.

gli atomi più fini, durante la rotazione, lanciati alla periferia, mentre i più pesanti si raccolgono nel centro; e così l'eguale si trova con l'eguale, non per amore o per inclinazione, ma per la eguale normalità della pressione e dell'urto. In tal modo hanno origine in diversi tempi e in diversi luoghi nell'universo infinito diversi mondi, ognuno dei quali si muove in sè per legge meccanica, finchè per un urto contro un altro mondo vien forse distrutto o attratto e assorbito nella rotazione di un mondo più grande (1). È manifesta l'analogia di questa rappresentazione con quella della scienza odierna.

La considerazione teleologica di Anassagora invece esclude la pluralità dei mondi, sia temporale sia spaziale. Lo spirito ordinatore, che regge il movimento più opportuno degli elementi, suscita appunto e soltanto questo *unico mondo*, che è il più perfetto (2). Anassagora descrive quindi, a somiglianza dei poemi cosmogonici, come il principio del mondo fosse stato preceduto da uno stato originario caotico, in cui gli elementi si trovavano mescolati senza ordine e senza moto: quando venne il *νοῦς*, la materia razionale, che pose tutto in ordine e in movimento. Questo vortice principì in un punto, il polo della volta celeste, e si estese a poco a poco a tutta la massa della materia, separando e dividendo gli elementi in modo che ora essi compiono uniformemente ed armonicamente la loro possente rotazione. Il motivo teleologico della dottrina di Anassagora deriva essenzialmente dalla sua ammirazione per l'ordine del *firmamento*, che si muove sempre nel suo cammino senza perturbazione. Nulla fa supporre che questa cosmologia teleologica abbia accennato alla finalità degli esseri viventi o ai nessi della natura utili all'uomo; il suo occhio era fisso nella bellezza del firmamento, e ciò che ci vien riferito delle idee di Anassagora circa le

(1) Così erano, — affermarono gli atomisti, — un tempo veri e propri mondi il Sole e la Luna, che poi entrarono nel vortice maggiore, di cui la nostra terra forma il mezzo.

(2) Questo motivo si trova svolto in PLATONE, *Tim.* 31, con riferimento indisconoscibile all'opposizione tra Anassagora e gli atomisti.

cose terrestri, gli organismi e gli uomini, si mantiene completamente nella cornice della spiegazione meccanica de' suoi contemporanei. Anche quello che egli disse dell'animazione di altri corpi mondiali come della terra, suona in modo, che potrebbe egualmente bene provenire dagli atomisti.

6. Benchè Anassagora abbia concepito il  $\nu\omicron\delta\zeta$  anche come principio dell'animazione, e pensato le particelle di questa materia commiste più o meno ai corpi organici, il centro di gravità di questo concetto cade tuttavia per lui sulla origine dell'ordine astronomico del mondo. L'altro lato, il momento dell'animazione, si trova più vivacemente accennato nell'elaborazione, che del concetto di Anassagora fece Diogene d'Apollonia, collegandolo col principio ilozoistico di Anassimene. Egli definì l'aria come  $\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ , le diede i caratteri del  $\nu\omicron\delta\zeta$ , chiamò questa « aria razionale » anche  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ , e ritenne che anche negli uomini e negli altri organismi essa fosse il principio finalisticamente formativo. Una copiosa conoscenza fisiologica gli permise di applicare questo pensiero alla struttura e alle funzioni del corpo umano. Con lui la teleologia diventò la concezione dominante per il mondo organico. Solo in questo collegamento della teleologia astronomica ed organologica, la filosofia classica dei greci potè più tardi superare pienamente il predominio originario del meccanismo.

7. Tutte queste teorie presuppongono però il concetto del movimento, come un concetto per sè evidente: esse credevano di avere spiegato il cambiamento qualitativo, dimostrando come sua vera essenza i movimenti, sia fra le parti della materia, sia nello spazio vuoto. Perciò l'avversione determinatasi nella scuola eleatica contro queste teorie si rivolse in prima linea contro il concetto del movimento; e Zenone dimostrò che questo non si doveva accettare tanto semplicemente, ma che era pieno di contraddizioni, che lo rendevano impossibile come principio di spiegazione.

Fra i celebri argomenti zenoniani dell'impossibilità del movimento (1), il più debole è quello che procede dalla

(1) ARIST., *Phys.*, VI, 9, 239 b. 9. Cfr. ED. WELLMANN, *Zenons Beweis gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen*, Frankfurt a. d. O., 1870.

*relatività della quantità di movimento*, dimostrando che il movimento di un veicolo è valutato diversamente, secondo si giudica di più veicoli in corsa con varia velocità e in diversa direzione, oppure di un veicolo in corsa e di uno fermo. Ben più validi e per lungo tempo inoppugnabili furono i tre altri, che ricorsero alla scomposizione dello spazio di movimento e del tempo di movimento in infinite parti infinitamente piccole e discrete. Il primo si riferiva alla *impossibilità di percorrere uno spazio fisso*: fondavasi nella divisibilità infinita della linea, non concedendo il numero infinito dei punti, che si devono raggiungere prima della meta, nessun principio di movimento. Un po' variato si presenta lo stesso pensiero nella seconda dimostrazione, che vuol provare la *impossibilità di percorrere uno spazio con limite mobile*: dovendo infatti l'inseguitore ad ogni istante raggiungere il punto dal quale in pari tempo si parte l'inseguito, a quest'ultimo resterebbe sempre un vantaggio per quanto minimo (*Achille e la tartaruga*). La terza dimostrazione si riferisce alla *piccolezza infinita della quantità di movimento per ogni istante*: il corpo in moto «è in ogni momento in qualche punto» del suo cammino; il suo movimento in questo momento è eguale a zero; ma da tanti zeri non risulta mai una quantità reale (*la freccia ferma*). In tutti i casi si tratta dell'impossibilità di pensare quantità continue di spazio e di tempo come composte di parti discrete.

Insieme con queste aporie circa lo spazio e la molteplicità, queste argomentazioni di Zenone rappresentano un audacissimo sistema di confutazione delle dottrine meccanicistiche, in particolare dell'atomismo; tale confutazione doveva anche valere come prova indiretta per la esattezza del concetto eleatico dell'Essere.

8. Anche la dottrina pitagorica dei numeri era determinata eleaticamente, in quanto tendeva principalmente a dimostrare le forme matematiche quali rapporti fondamentali della realtà empirica: ma, quando designò quest'ultima come imitazione delle prime, essa attribuì alle singole cose e all'accadere una realtà, per quanto derivata e seconda-

ria; e i Pitagorici si sottrassero ancor meno alla responsabilità dei problemi cosmologici e fisici, perchè potevano riferire alla filosofia gli splendidi risultati della loro indagine astronomica. Essi avevano riconosciuto la forma sferica della terra e dei corpi cosmici, e sapevano che la vicenda del giorno e della notte si fondava sopra un movimento della terra. Pensarono indubbiamente questo movimento come rotazione di un fuoco centrale, al quale la sfera terrestre dovesse volgere sempre un lato a noi ignoto (1); al contrario, ammisero che intorno allo stesso fuoco centrale si movessero in cerchi concentrici anche la luna, il sole, i pianeti, e, infine, il cielo delle stelle fisse. Ma in questo sistema essi spinsero il dualismo metafisico, che avevano stabilito fra il perfetto e l'imperfetto, al punto da considerare il firmamento come il regno della perfezione, e il mondo « sotto la luna » come il regno dell'imperfezione.

Questa considerazione, parallela a quella di Anassagora, conduce, benchè in diverso modo, all'interferenza della teoria con le determinazioni di valore. *Insieme con le sue intuizioni astronomiche pervenne lo spirito greco alla chiara conoscenza del pensiero di un ordine della natura secondo una legge.* Anassagora ne deduce un principio ordinatore, il pitagorismo trova nel cielo la calma divina della persistenza costante, che egli non trova nella terra. Rappresentazioni religiose remotissime s'incontrano col risultato assai vario raggiunto fu qui dal lavoro scientifico dei greci: se questo creava qualche cosa di permanente nella vicenda dell'accadere, questo qualche cosa non è stato trovato se non nei grandi, nei semplici rapporti, nella rotazione eternamente eguale degli astri. Nel mondo terrestre, con tutta la vicenda dei suoi movimenti, questa conformità ad una legge è, per quella ricerca, ancor nascosta; la vita terrestre non è per esso se non il campo del-

(1) Già al tempo di Platone l'ipotesi del fuoco centrale (e quindi dell'antiterra) fu abbandonata dagli ultimi pitagorici (Ecfanto, Icheta di Siracusa); ma per ciò il globo terrestre fu collocato nel mezzo del mondo e fatto muovere con rotazione intorno all'asse, ipotesi con cui era legata quella di una quiete del cielo delle stelle fisse.

l'imperfetto, dell'inferiore, privo di ogni ordine sicuro. In un certo senso, ciò può essere considerato come il risultato finale del primo periodo per il tempo successivo.

Non è certo come i Pitagorici si siano comportati di fronte al problema di una periodica vicenda della formazione del mondo e della distruzione del medesimo. Una molteplicità di mondi coesistenti in loro è esclusa. Nella loro teoria dell'origine del mondo, il fuoco ha tanta importanza, che essi si avvicinano in questa parte ad Eraclito. Già un contemporaneo di Filolao, Ippaso di Metaponto, è unito da Aristotele (*Met.*, I, 3) immediatamente con Eraclito.

Cho essi, oltre i quattro elementi di Empedocle, ne ponessero ancora un quinto, l'etere, come l'elemento di cui son formate le sfere celesti, si riconnette senza dubbio alla separazione, che essi facevano tra cielo e terra. Se e come essi derivassero gli elementi da un principio comune, è difficile determinare: pare che in queste questioni ci fossero, nella scuola, diverse vedute, l'una accanto all'altra, e già Aristotele non le tiene più separate l'una dall'altra.

### § 6. — I concetti del conoscere.

M. SCHNEIDEWIN, *Ueber die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern*, in *Philos. Monatshefte*, II (1869) pp. 257, 345, 429.

B. MUENZ, *Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie*, Wien, 1880.

A. BAUMANN, *Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen*, Würzburg, 1906.

Il problema: che cosa *propriamente* sono le cose?, già contenuto nel concetto milesiano della ἀρχή, presuppone, senza esprimerla nettamente, una scossa della comune originaria rappresentazione ingenua del mondo; esso dimostra che le rappresentazioni anteriori non bastano più alla riflessione per creare la verità dietro o al di sopra di quelle. Ma quelle rappresentazioni sono date dalla percezione sensibile e dalla associazione arbitraria come, di generazione in generazione tramandata e confermata, è riposta nel linguaggio. Se l'individuo col suo pensiero va al di là—e in ciò consiste in fondo il fatto scientifico—ciò avviene in base a esi-

genze logiche, che si fan sentire in lui, quando riflette sopra il dato. Il suo filosofare trae motivo, dunque, anche senza rendersene conto, dall'ineompatibilità fra la sua esperienza e il suo pensiero: ciò che è offerto immediatamente alla sua rappresentazione, si dimostra inaccessibile alle esigenze della sua intelligenza. E per quanto, da principio, l'ingenuo filosofare possa esser conseio di questo suo motivo interiore, non è possibile che col tempo non rivolga la sua attenzione su questa diversa origine delle varie rappresentazioni in lotta fra di loro.

1. Le prime osservazioni, che i filosofi greci fecero intorno alla conoscenza umana, riguardano questa *antitesi fra l'esperienza e la riflessione*. Quanto più le teorie scientifiche si allontanarono dal modo di pensare quotidiano, i loro sostenitori compresero tanto più chiaramente che questo nuovo derivava da un principio diverso da quello del pensiero ordinario. Essi contrappongono la « verità » all'opinione (*δόξα*), ciò che spesso vuol dir soltanto che la loro dottrina è vera, e le opinioni degli altri false. Questo solo per loro è certo: che la loro intuizione personale deve esser attribuita alla riflessione, laddove la gran massa degli uomini persistono nell'illusione del senso. Dunque, la verità si trova solo per mezzo del pensiero (*προϋείν, νοεῖν, λόγος*); il senso per sè solo illude e inganna. La riflessione ha tanta forza in sè, che non arriva soltanto a conseguenze paradossali per il pensiero comune, ma afferma sè stessa come unica fonte della verità.

È strano, indubbiamente, l'osservare che la stessa affermazione è stata svolta in modo completamente opposto, prima da Eraclito e poi da Parmenide. Il primo infatti trovò l'inganno dei sensi e l'errore della moltitudine nel fatto, che la percezione rispecchia all'uomo l'essere delle cose permanenti; l'Eleate, invece, combatte i sensi, perchè questi vorrebbero convincerle, che esistono realmente il movimento e il cambiamento, il divenire e il passare, la molteplicità e la varietà. Proprio questa duplice forma, in cui si presenta la stessa affermazione, dimostra che quest'ultima non è il risultato d'una ricerca, bensì l'espressione di una esigenza.

Del resto, questa proposizione entrava nelle concezioni del mondo dei due grandi metafisici in misura assai diversa. Il flusso eracliteo di tutte le cose nella vicenda incessante dei fenomeni particolari rendeva ben facilmente ammissibile anche la possibilità di rappresentazioni false; e per l'apparenza del permanere e dell'essere era data un'altra spiegazione speciale nel ricorso (*ἐναντιοτροπία*) di tutte e due le « vie », che fa sorgere quest'apparenza là dove in pari tempo qualche cosa si trasforma tanto in un senso quanto nel senso inverso. Non può per lo contrario, sfuggire dove doveva essere cercata la sede dell'illusione e dell'errore, nell'Uno, nella sfera cosmica da per tutto eguale di Parmenide, che passava anche per l'unico pensiero cosmico vero; l'illusione e l'errore potevano aver luogo soltanto per le cose singole e le loro attività cangianti, spiegate anche per illusioni, per non-enti. Ma nella letteratura pervenuta fino a noi non c'è nemmeno un debole accenno che questo pensiero così semplice (1), il quale avrebbe mandato a monte tutto l'eleatismo, sia venuto ai pensatori di quel tempo. In ogni modo, gli stessi Eleati si accontentarono di affermare che tutte le particolarizzazioni e i cangiamenti sono inganno ed illusione dei sensi.

La stessa *negazione ingenua di ciò che non si poteva spiegare* sembra abbiano applicato i successori degli Eleati rispetto alle determinazioni qualitative delle cose singole. Empedocle, per lo meno, sostenne che tutte le cose erano mescolanze degli elementi; ma non risolse il problema di dimostrare come le altre qualità provengano dalla mescolanza delle proprietà degli elementi; anzi, per quanto sappiamo, nemmeno se lo propose; probabilmente egli considerò anche queste peculiari qualità come non-enti ed illusione dei sensi, come Parmenide aveva fatto di tutte le qualità in generale. Così, l'antica intuizione dell'atomismo rappresentata da Lencippo sembra sia giunta a considerare reali, nelle cose singole, solo la forma, l'ordine e il movimento degli atomi che le compongono, laddove tutte le altre proprietà non costituiscono se non un'illusione

(1) Per la prima volta in: PLAT. *Sofist.*, 237 A.



dei sensi, anche in questo easo non ulteriormente spiegata (1).

Queste difficoltà determinarono forse Anassagora a considerare tutte le qualità come originarie e a stabilire quindi un numero infinito di elementi. Più grave si presentò a lui la difficoltà opposta, come cioè, se tutto dev' esser contenuto in tutto, possa avvenire che solo alcune di queste qualità sembrino trovarsi nella cosa singola. In parte egli spiegò ciò, dichiarando che molti elementi non sono percepibili in causa della piccolezza loro, e che perciò solo il pensiero ei può ammaestrare circa le vere qualità delle cose (2): nel tempo stesso però sembra che egli abbia anche perseguito il pensiero già contenuto nella idea dell' ἄπειρον di Anassimandro: che, cioè, una meseolanza perfetta di qualità determinate produce qualche cosa di indeterminato. Così almeno egli descrisse la mescolanza prima di tutte le materie come completamente priva di qualità (3); e un pensiero simile sembra abbia permesso di non riconoscere i quattro elementi empedoclei per materie originarie, ma di ritenerli già come meseolanze (4).

Il *razionalismo* comune ai pensatori presofistici assume presso i Pitagorici la forma speciale, che, per loro, la conoscenza consiste nel pensiero *matematico*, cioè che rappresenta una limitazione, ma, sotto un certo aspetto, anche un progresso: con ciò infatti, fu data per la prima volta una determinazione positiva del pensiero in antitesi alla percezione. Solo mediante il numero,—insegnò Filolao (5),—si può conoscere l'essenza delle cose; vale a dire: esse sono comprese soltanto quando è conosciuta la determinazione matematica, che ne è il fondamento. I Pitagorici tentarono poi di applicare questo principio, come già nella musica e nell'a-

(1) È oltremodo inverosimile, che la soluzione del problema per mezzo della soggettività delle qualità sensibili, che si trova in Democrito (cfr. sotto § 10, 3) sia stata messa innanzi già da Leucippo, e però prima di Protagora, che passa generalmente per il fondatore di questa teoria.

(2) SESTO EMP., *Adv. math.*, VII, 90 e seg.

(3) FRAMM. (SCHORN) 4. (DIELS, *Vorsokr.*, 326).

(4) ARIST., *De gen. et corr.*, I, 1, 314 a 24.

(5) FRAMM. 4 (DIELS, *Vorsokr.*, 250).

stronomia, in tutti gli altri campi. Ma, quando, in fine, giunsero al risultato, che una tale esigenza non può essere soddisfatta completamente se non nella conoscenza del mondo perfetto degli astri, ne dedussero che la « scienza » (σοφία) non può riferirsi se non al regno dell'ordine e della perfezione, cioè al cielo; e che nel regno dell'imperfetto e del cambiamento disordinato, cioè sulla terra, non vale se non la virtù pratica (ἀρετή) (1).

Un'altra determinazione positiva del pensiero, che i predecessori avevano contrapposto alla perecezione, spunta negli argomenti di Zenone: la legge *logica*. Base di tutti i suoi attacchi contro la molteplicità e il movimento, è manifestamente il principio di *contraddizione*, e la premessa che non può essere reale ciò di cui si deve affermare e negare insieme lo stesso. L'aspetto eminentemente paradossale della concezione eleatica del mondo spinse più degli altri i suoi rappresentanti alla polemica; e della elegante tecnica di confutazione, cui arrivò la scuola, le fonti, che e' informano dello scritto di Zenone, offrono un celebre documento. In ogni modo, questo ammaestramento formale, predominante nei circoli eleatici, non ha ancora portato all'esposizione astratta di leggi logiche.

2. La opposizione fra pensare e perecepire derivò dunque dal postulato di una *determinazione gnoseologica di valore*: in contraddizione recisa stanno le determinazioni *psicologiche*, con le quali gli stessi pensatori cercarono di comprendere l'origine e il processo del conoscere; sotto questo rapporto, essi non poterono mantenere, secondo le loro premesse generali, quell'opposizione. Benchè il loro pensiero fosse specialmente rivolto al mondo esteriore, anche l'attività psichica dell'uomo divenne oggetto della loro attenzione, in quanto essi dovettero vedere in essa una delle formazioni e delle trasformazioni, od uno dei prodotti del moto dell'universo. L'anima e la sua attività è dunque considerata scientificamente, in questo tempo, soltanto nel *nesso di tutto il corso cosmico*, di cui anel' essa è prodotto; e poichè i principii generali sono ancora pensati da loro come

(1) STOB., *Ecl.*, I, 488.

corporei, ci troviamo di fronte anche a una *psicologia* nettamente *materialistica* (1).

L'anima è anzi tutto *facoltà di movimento*. Talete attribuì una tal forza al magnete, e dichiarò tutto il mondo pieno di anime, o di « Dei ». L'essenza dell'anima individuale fu quindi cercata specialmente in quello che era stato ammesso come principio motore: Anassimene la trovò nell'aria, Eraclito e Parmenide nel fuoco; così Lencippo negli atomi ignei (2), Anassagora nella materia razionale, *νοῦς*. Dove mancava un principio motore corporeo, come in Empedocle, si considerò come anima la materia mista, che percorre il corpo vivente, il sangue: Diogene d' Apollonia trovò l'essenza dell'anima nell'aria commista al sangue (3). Anche presso i Pitagorici, l'anima individuale non potè esser considerata come tutt'uno con l'ἔν, che essi pensavano come principio motore del mondo, o come parte di quello: invece, insegnarono che l'anima era un numero. Presso i fisiologi più recenti, in fine, fra i quali c'erano anche dei Pitagorici, l'anima diventa una miscela (*κρᾶσις*) delle materie costituenti il corpo; e se in questo senso si insegnò essere essa un'armonia, questo (4) vuol essere inteso soltanto come l'accordo complessivo vivente di tutte le parti del corpo.

(1) Oltre a queste determinazioni sull'anima, che risultavano dall'intuizione scientifica universale, nella tradizione, si trovano attribuite a parecchi di questi pensatori (Eraclito, Parmenide, Empedocle e i Pitagorici) anche altre dottrine, che sono con quelle non soltanto senza legame, ma anche, parzialmente, in diretta contraddizione. Concezione del corpo come carcere dell'anima (*σῶμα = σῆμα*), immortalità personale, ricompensa dopo la morte, trasmigrazione delle anime: tutte idee che i filosofi presero dalle loro relazioni con i misteri e mantennero nella loro dottrina sacerdotale, per quanto poco esse potessero conciliarsi con le loro idee scientifiche. Da questi accenni ci si è di sopra astenuti, perchè essi in questa fase del pensiero greco corrono ancora estranei e inconciliati accanto alle teorie scientifiche: soltanto i Pitagorici (e fors'anco Empedocle) pare abbiano avviato già in una certa misura l'unione della teologia e della filosofia, unione poi risolutamente fatta da Platone.

(2) Alcuni Pitagorici spiegarono come anime i pulviscoli del sole nell'aria.

(3) Col suo *πνεῦμα*, egli intese ciò che la chimica moderna chiama ossigeno.

(4) Secondo PLAT., *Fedone*, 85, F, dove è respinta questa veduta come materialistica. Cfr. W. WINDELBAND, nella *Strassburger Festschr.* z. 46. *Phil. Vers.* (1901) p. 293 e seg.

Annettendo ora a questa forza motrice, che con la morte abbandona il corpo, quelle proprietà, che noi ora diciamo « psichiche », si caratterizza l'interesse specificamente teoretico, di cui era imbevuta la scienza antica, tanto che sotto quelle proprietà vien considerato quasi esclusivamente il rappresentare, il « sapere » (1). Di sentimenti e di attività del volere si parla appena incidentalmente (2). Come poi l'anima individuale, in quanto è forza motrice, poteva essere una parte della forza che muove l'universo, così anche il *sapere* dell'individuo poteva esser concepito solo come una parte del sapere universale (3). Questo è più chiaro in Eraclito ed Anassagora: ogni individuo ha tanto di sapere, quanto è contenuto in lui della ragione univernale cosmica, del fuoco d'Eraclito (4), del *νοῦς* d'Anassagora. Anche in Leucippo e in Diogene d'Apollonia le idee sono simili.

A questa concezione fisica, e in Anassagora in particolare puramente quantitativa, Eraclito ha però dato un indirizzo, in cui penetra di nuovo il postulato gnoseologico, che si impone come forza che penetra e approfondisce. La ragione universale, alla quale l'individuo partecipa nella sua conoscenza, è dovunque la stessa: il *λόγος* di Eraclito (5) e il *νοῦς* di Anassagora sono diffusi egualmente nell'universo come forza da per tutto egualmente motrice. Il sapere è dunque il *comune*. È dunque la legge

(1) Il *νοῦς* di Anassagora è soltanto sapere; l'aria di Diogene d'Apollonia, un corpo più grande, più potente, eterno « molto-sciente »; l'essere in Parmenide è insieme *νοεῖν* ecc. Soltanto la *φιλότις* e il *νεῖκος* in Empedocle sono tendenze miticamente ipostatizzate; ma neanche essi han che fare con le sue vedute psicologiche.

(2) In generale, non si può nemmeno parlare, in questo periodo, di disposizioni alla ricerca etica perchè riflessioni e esortazioni morali particolari non possono valere come inizi dell'Etica.

(3) L'espressione « anima del mondo » è stata usata per primo da Platone o al più presto da Filolao (nel Framm. 21 [DIELS, *Vorsokr.* 257]: frammento affatto incerto anche per questo). L'idea si trova certamente in Anassimandro, Eraclito, Anassagora e ben anche nei Pitagorici.

(4) Di qui il detto paradossale, che l'anima più arida sia la più sapiente, e l'ammonimento di difendere l'anima dall'umidità (ebbrezza).

(5) Cfr. M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechisch. Philosophie*, Oldenburg, 1872, e AN. AALL, *Geschichte der Logosidee in der griech. Philos.*, Leipzig, 1894.

e l'ordine, a cui ognuno deve assoggettarsi. Nel sogno, nell'opinione personale, ognuno ha il suo proprio mondo: il sapere è comune a tutti (ξυγγόν). Mediante questo carattere della legge che vale universalmente, il concetto del sapere ottiene un *significato normativo* (1), e il sottostare al comune, alla legge, appare come un dovere, sia nel campo intellettuale, sia nel politico, morale e religioso (2).

3. Ma, se ora domandiamo come, date queste premesse, si spiegava il fatto che il « sapere » penetri nell' uomo singolo, cioè nel suo corpo, nè Eraclito, nè tutta la schiera de' suoi seguaci ci dànno altra risposta, salvo questa: per la porta dei *sensi*. Nell' uomo sveglio la ragione universale s' insinua nel corpo attraverso i sensi aperti (la vista e l'udito sono naturalmente in prima linea) (3), e perciò egli sa. Certo, pur che vi sia in lui stesso tanta ragione o anima, da far sì che al movimento esteriore ne venga incontro uno interno (4); ma su quest'azione reciproca della ragione esteriore ed interiore si basa appunto il conoscere.

Eraclito non sa dunque indicare una differenza *psicologica* fra percepire e pensare, così recisamente in antitesi

(1) Framm. (DIELS) 2.

(2) È l'unico concetto, nel pensiero prosodistico, che si può considerare come un tentativo di determinazione d'un principio scientifico di *etica*. Se Eraclito in questa subordinazione a una legge, ebbe in mira o per lo meno attinse una espressione universale per tutti i doveri morali, allora egli la ricongiunse ai pensieri fondamentali della sua metafisica, che riteneva questa legge come l'essenza permanente del mondo. Ma è stato sopra accennato (§ 4, 4) che, nel concetto dell'ordine universale, che gli era innanzi agli occhi, egli non aveva ancora distinto conscientemente i vari motivi (il fisico dall'etico), e però non elaborò ancora chiaramente la ricerca etica, staccandola da quella fisica, o rendendola indipendente. Lo stesso vale dei Pitagorici, che espressero il concetto dell'ordine mediante il termine armonia (assunto del resto anche da Eraclito), o però anche d'altra parte designarono la virtù come « armonia ». Certo, essi dissero un'armonia anche l'anima, la salute e tante altre cose.

(3) Poi l'odorato (Empedocle) e il gusto (Anassagora). Al tatto sembra abbiano dato valore solo gli atomisti, ma che in particolare Democrito ne abbia per primo mostrato il valore.

(4) ARIST., *De an.*, I, 2, 405 a 27.

nei loro valori gnoseologici: e tanto meno Parmenide (1). Costui ha piuttosto proclamato la dipendenza del pensiero dell'individuo dai suoi rapporti corporei, e ancor più recisamente, sostenendo che ognuno pensa nel modo in cui egli è determinato dalla mescolanza delle materie nelle sue membra corporee: trovando in ciò una conferma del suo pensiero generale circa l'identità della corporeità e del pensiero (2). Ancor più esplicitamente, Empedocle dichiarò che pensare e percepire sono la stessa cosa; che il cambiamento del pensiero è dipendente da quello del corpo; e considera la miscela del sangue come quella, che determina la capacità intellettuale dell'uomo (3).

Entrambi non esitarono a render più evidente questa concezione mediante ipotesi fisiologiche. Parmenide, nella sua fisica ipotetica, insegnò che l'eguale vien percepito da per tutto mediante l'eguale, il caldo esterno mediante il caldo nell'uomo, il freddo esterno mediante il freddo perfino nel cadavere; ed Empedocle sviluppò il pensiero che ogni elemento nel nostro corpo percepisca l'elemento eguale nel mondo esteriore, nel senso che ogni organo è accessibile all'impressione di quelle materie, i cui efflussi si adattano ai suoi pori; in altre parole, derivò l'energia specifica degli organi dei sensi da rapporti di somiglianza fra la loro conformazione esteriore e i loro

(1) TEOFRASTO, *De sensu*, 3 e seg.—Di Alemeone, il medico pitagorizzante, si riferisce (TEOFRASTO, *De sensu*, 22) che egli abbia spiegato il pensiero o la coscienza (*ὄρα μόνος ξυνήσι*) come il carattere distintivo dell'uomo. Ma una determinazione più esatta manca anche qui, se non si vuol pensare, stando all'espressione, a qualche cosa di simile all'aristotelico *κοινόν αἰσθητήριον*. Si spiega però come dai Pitagorici e dai medici loro seguaci si siano fatti i primi tentativi di localizzare le singole attività psichiche nelle singole parti del corpo: il pensiero nel cervello, la percezione negli organi speciali e nel cuore, in questo anche i moti dell'animo, ecc. Di qui sembra che Diogene d'Apollonia e Democrito abbiano attinto i principii di una psicologia fisiologica.

(2) FRAMM. (KARSTEN) v. 145-148. DIELS, *Vorsokr.* Framm. 16.

(3) ARIST., *De an.* I, 2, 404 b 7, III, 3, 427 a 21, *Met.*, III, 5, 1009 b. 17; TEOFRASTO, *De sensu*, 10 e seg.

oggetti, sviluppando il suo concetto rispetto alla vista, l'udito e l'odorato, con osservazioni talvolta acutissime (1).

Contro questa intuizione, che l'eguale è conosciuto dall'eguale non si vede bene per quale ragione, insorse Anasagora (2), insegnando che ha luogo soltanto la percezione dell'opposto mediante l'opposto: del caldo esteriore mediante il freddo nell'uomo e così via (3). In ogni modo, anche la sua dottrina è una prova che questi *razionalisti metafisici* rappresentarono tutti, nella loro *psicologia*, un grossolano *sensualismo*.

(1) TEOFR., *De sensu*, 7.

(2) Un accenno probabilmente c'era già anche in Eraclito, il quale spiegò la percezione dall'*ἐναντιοτροπία*—movimento contro movimento; per lui l'opposizione era il principio di ogni movimento.

(3) TEOFRASTO, *De sensu*, 27 e segg. Interessante è notare che Anasagora ne trasse la conclusione (*ibid.* 29), che ogni percezione è congiunta con un dolore (*λύπη*).

## CAPITOLO II.

### IL PERIODO ANTROPOLOGICO.

G. GROTE, *History of Greece*, vol. VIII (London, 1850), pp. 474-544.  
[trad. franc. del Sayous].

C. F. HERMANN, *Geschichte u. System der platonischen Philosophie*, I (Heidelberg, 1839) pp. 179-231.

BLASS, *Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias* (Leipzig, 1868 [2<sup>a</sup> ed. 1887]).

H. KOECHLY, *Sokrates und sein Volk*, 1855, in *Akad. Vorträgen und Reden*, I (Zürich, 1859, p. 219 e segg.)

H. SIEBECK, *Ueber Sokrates' Verhältnis zur Sophistik*, in: *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, 1873 (2<sup>a</sup> ediz. Freiburg i. B., 1888).

W. WINDELBAND, *Sokrates*, in *Präludien* (2<sup>a</sup> ediz., Tübingen, 1903) p. 54 e segg.

Lo svolgimento ulteriore della scienza greca venne determinato dalla circostanza, che, nel possente impulso della vita spirituale venuto alla nazione dall'esito vittorioso delle guerre persiane, la scienza fu sottratta alla cerchia chiusa delle associazioni scolastiche e lanciata sul terreno agitato e appassionato della *pubblicità*.

I circoli, in cui era stata coltivata la ricerca scientifica, si erano allargati di generazione in generazione, e le dottrine già esposte in società ristrette o in iscritti di non facile intelligenza, erano incominciate a penetrare nella coscienza comune. Già i *poeti* (Euripide, Epicarmo) cominciavano a tradurre nel loro linguaggio concetti e intuizioni scientifiche, e le cognizioni acquistate dai naturalisti venivano applicate a un uso *pratico* (Ippodamo e le sue fabbriche). Perfino la *medicina*, già arte esercitata per tradizione, fu sopraffatta da teorie etiologiche, coi



conetti generali della filosofia naturale, con le dottrine speciali, con le conoscenze e le ipotesi della ricerca fisiologica (1): solo in Ippocrate essa trovò il riformatore, che ricondusse questa tendenza alla giusta misura e diede all'arte medica il suo antico carattere in opposizione alla dottrina scientifica (2).

Si aggiunga che la nazione greca, fra tante e così varie vicende, era pervenuta all'età della virilità. Aveva perduta l'ingenua fede nelle antiche tradizioni ed aveva sperimentato il valore del potere e del sapere per la vita pratica. Essa poteva esigere dalla scienza, fin allora chiusa nella calma della ricerca e del sapere per sè stesso, una risposta ai problemi che la agitavano, un consiglio e un aiuto nei dubbii, in cui la stessa esuberanza del suo sviluppo di civiltà la aveva gettata. E mentre nell'eccezionale febrile delle forze spirituali, che portava con sè questa massima epoca della storia universale, prevaleva dovunque l'opinione che in ogni campo della vita il saggio fosse il più valente, il più utile e il più vittorioso, mentre in tutte le sfere dell'attività pratica appariva il fecondo rinnovamento della riflessione indipendente e del giudizio personale, *la massa del popolo fu presa dalla furia di appropriarsi i risultati della scienza*. Per lui poi, che rappresentava una parte politica, non bastavano più tradizioni famigliari e doti personali di carattere e di valentia; ma la varietà e la difficoltà delle cose, come la condizione intellettuale di coloro coi quali e sui quali egli voleva esercitare un influsso, gli rendevano indispensabile una *preparazione teoretica per la carriera politica*. Un tale movimento non fu in nessun luogo più potente che in Atene, e qui questa tendenza ebbe il suo più alto e pieno sviluppo.

Alla richiesta corrispondeva infatti l'offerta. Dalle scuole gli uomini della scienza, i *sofisti* (σοφισταί), uscivano per veni-

(1) Quest'innovazione nella medicina incominciò già coi medici pitagorizzanti. Circa lo scritto falsamente attribuito ad Ippocrate *Περὶ διαίτης*, cfr. H. SIEBECK, *Gesch. der Psychol.*, I, 1, 94 e segg.

(2) Cfr. specialmente i suoi scritti: *Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς* e *Περὶ διαίτης ὁξέων*.

re a contatto del pubblico, ad istruire il popolo. Questo facevano indubbiamente per il nobile desiderio di ammaestrare i concittadini (1), ma con tutto questo anche il loro insegnamento divenne un *affare*. Da tutte le parti della Grecia affluivano uomini di varie scuole per esporre le proprie dottrine e per averne onore e guadagno.

Così non solo la *posizione sociale della scienza*, ma anche la sua intima essenza, la sua tendenza e il suo scopo si trasformarono fin dalla base. Essa divenne una potenza sociale, un momento decisivo nella vita politica (Pericle); ma, appunto per questo, si mise alla *dipendenza delle esigenze della vita pratica e specialmente politica*.

La forma democratica dello Stato esigeva infatti dall'uomo politico anzi tutto la capacità oratoria; l'insegnamento dei sofisti fu cercato appunto come la sua preparazione, e si concentrò sempre più a un tale scopo. Gli uomini della scienza divennero *maestri di eloquenza*.

Come tali, perdettero però di vista la meta della conoscenza della natura; tutt'al più, ne predicarono le dottrine nella forma possibilmente più attraente e più elegante. Ma le loro proprie ricerche si diressero necessariamente al *pensiero* e alla *volontà* dell'uomo, che doveva esser determinato e dominato dall'eloquenza, al modo come le rappresentazioni e le determinazioni del volere sorgono, come esse lottano a vicenda e come riescono a prevalere. Così la scienza greca prese un indirizzo essenzialmente *antropologico* o *soggettivo*, relativo alle attività interne dell'uomo; nel tempo stesso perdette il suo carattere puramente teoretico ed acquistò un significato prevalentemente *pratico* (2).

Tale indirizzo era stato preparato dal fatto, che nella stessa ricerca naturale era subentrata ben presto una diminuzione dell'interesse per i principii, ed era incominciata una dispersione del lavoro scientifico in troppi problemi. Mentre ora l'attività dei sofisti si vedeva collocata fra tanta varietà di voleri e di idee umane, mentre i maestri d'e-

(1) Cfr. PROTAGORA presso PLATONE, *Prot.*, 316 D.

(2) Il noto detto di CICERONE (*Tusc.*, V, 4, 10) su Socrate, vale per tutta la filosofia di questo periodo.

loquenza insegnavano l'arte del convincere seguendo tutte le vie, che potevano condurre al successo e alla vittoria, sorse innanzi a loro la questione, se veramente, oltre a tutte queste vedute personali, che ognuno sente in sè come qualche cosa di necessario e può difendere contro gli altri, vi sia qualche cosa di giusto e di vero. Questa questione, *se esiste qualche cosa che sia universalmente valida*, è il problema del periodo antropologico della filosofia greca, o dell'*illuminismo* (*Aufklärung*) greco.

È, in fatti, anche il problema del tempo: di un tempo, in cui la fede religiosa e l'antico costume vacillavano, il prestigio dell'autorità decadeva sempre più e tutto spingeva verso uno stato di anarchia gl'individni diventati padroni di sè. Ben presto, questa dissoluzione interna dello spirito greco si manifestò pubblicamente con lo scoppiar tumultuoso della guerra peloponnesiaca; con la caduta dell'egemonia greca il fiore della cultura greca fu divelto.

I pericoli di questo stato di cose furono anmentati anzi tutto dalla filosofia. La cultura scientifica, che i sofisti cercavano di dare alla loro retorica come arte dell'esporre, del dimostrare e del confutare, conduceva da una parte alla fondazione di una *psicologia* indipendente, e dall'altra alla riflessione sulle *norme logiche ed etiche*; ma, per l'abilità, che questi uomini possedevano e insegnavano altrui per far trionfare qualsiasi opinione (1), essi acquistarono anche la coscienza della *relatività* delle idee e delle intuizioni umane, e tanto chiaramente, che negarono il problema dell'esistenza d'una verità generalmente valida, tanto dal punto di vista pratico, quanto dal teoretico: con ciò caddero in uno *scetticismo*, che da principio fu una teoria severamente scientifica, ma poi si ridusse a un frivolo trastullo. Col loro borioso spirito avvocatesco, i sofisti più recenti divennero gli avvocati delle tendenze più sfrenate, che sconvolsero l'ordine della vita pubblica.

Il capo spirituale della Sofistica è Protagora, colui, al-

(1) Cfr. il noto detto: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν di ARISTOFANE, *Nub.* 112 e segg. 893 e segg. ARIST., *Rhet.* II, 24, 1042 a 23.

meno, dal quale soltanto derivarono concezioni filosoficamente importanti e feconde. Di fronte a lui, Gorgia ci appare un retore, che una volta si esercitò occasionalmente anche nel campo filosofico, mettendo in mostra gli artifizii della scuola cleatica. Ippia è poi da ricordarsi come il tipo del divulgatore della polistoria, Prodicò come esempio di moralista superficiale.

Di fronte alla sfrenatezza e alla leggerezza degli ultimi sofisti, Socrate confermò la fede nella ragione e in una verità valida per tutti. Questo convincimento fu in lui essenzialmente pratico: fu un *sentimento morale*; e questo lo condusse ad una ricerca del *sapere*, che egli contrappose quindi alle opinioni, e la cui essenza trovò nel *pensiero in forma concettuale*.

Socrate e i sofisti si trovano così sullo stesso terreno e trattano gli stessi problemi: ma dove i sofisti, con la loro arte e con la loro erudizione, rimangono nel tumulto delle opinioni contemporanee e finiscono con un risultato negativo, il senso semplice e sano di Socrate e la sua nobile e pura personalità ritrovano gl'ideali della morale e della scienza.

La grande impressione sollevata dalla dottrina di Socrate disperse i sofisti per nuove vie. La sofistica lo seguì da principio, tentando di acquistare mediante la cultura scientifica principii sicuri di una condotta di vita morale; e dove le vecchie scuole si erano smarrite in gran parte nell'insegnamento della retorica, si fondarono nuove associazioni con nomini, che avevano avuto rapporti col saggio ateniese, e nel cui lavoro scientifico spesso si trovava mescolato stranamente il socratico col sofistico, mentre l'indirizzo esclusivamente antropologico della ricerca rimase sempre quello.

Fra queste scuole, dette per lo più, ma non esattamente, « dei Socratici », quella di Megara, fondata da Euclide, si perdette più delle altre nelle infconde sottigliezze della sofistica più recente: a questa si collega la meno importante, cioè la *scuola eliaca* od *eretriaca*. L'antitesi fondamentale però della concezione della vita, che allora incombeva sulla vita greca, trovò la sua espressione scientifica nelle dottrine delle

due scuole, la cui antitesi da ora in poi compenetra tutta la letteratura antica: intendiamo la scuola *cinica* e la *cirenaica*. Quella annovera, oltre il suo fondatore Antistene, la figura popolare di Diogene; in questa, detta anche *edonistica*, al suo fondatore Aristippo seguono il nipote dallo stesso nome, quindi Teodoro, Anniceri, Egesia.

I maestri ambulanti della Sofistica procedono in parte dalle precedenti associazioni scolastiche, che finiscono quasi tutte nella seconda metà del sec. V per far posto a un più libero spaccio delle cognizioni acquistate, non senza fortuna per la ricerca particolare, specialmente fisiologica (Ippone, Clidemo, Diogene d' Apollonia), ma con un abbassamento della speculazione generale. Solo le scuole abderita e pitagorica sopravvissero a questo tempo; una associazione di Eraclitei, rimasta a Efeso, sembra sia presto degenerata in esercitazioni sofistiche (Cratilo) (1).

Dalla scuola atomistica sorse Protagora di Abdera (circa 480-410) uno dei primi e a ragione il più celebre di questi maestri girovaghi. Attivo in diversi tempi in Atene, condannatovi per empietà, sarebbe perito durante la fuga. Dei numerosi suoi scritti di contenuto grammatikale, logico, etico, politico e religioso, ci è rimasto molto poco.

Gorgia di Lentini (483-375) fu nel 427 ambasciatore della sua città in Atene, dove esercitò un grande influsso letterario; nella vecchiaia visse poi a Larissa. Era della scuola oratoria siciliana, con cui fu in rapporti anche Empedocle. Cfr. H. DIELS, *Ber. d. Berl. Akad.*, 1884, pp. 343 e segg.

Di Ippia d'Elide si sa soltanto, oltre alcune idee, tra cui anche quelle criticate da Platone nel dial. *Ippia maggiore*, che fece mostra di molto orpello scientifico. Di Prodicò di (di Iuli in) *Ceo* ci è conservata la nota allegoria « Ercole al bivio » in Senofonte (*Memor.*, II, 1, 21). Gli altri sofisti, noti al più attraverso Platone, non hanno importanza speciale: soltanto, all'uno o all'altro è posta in bocca questa o quella affermazione caratteristica.

La comprensione della Sofistica ha da combattere con la difficoltà, che le informazioni intorno ad essa ci son date quasi esclusivamente dagli avversari vittoriosi, Platone ed Aristotele. Il primo nel *Protagora* ci ha dato una rappresentazione graziosamente viva, pervasa da una fine ironia, di un congresso di sofisti, nel *Gorgia* una critica più seria, nel *Teeteto* più acuta, nel *Cratilo* e nell'*Eutidemo* una

(1) In PLATONE (*Teet.*, 181 A) si chiamano οἱ ἑόρτες; cfr. ARIST., *Met.*, IV, 5, 1010 a 13.

briosa canzonatura del modo d'insegnare dei sofisti. Nel dialogo del *Sofista*, che va sotto il nome di Platone, è poi tentata una definizione oltremodo maligna del sofista, e allo stesso risultato viene Aristotele nel libro sugli *Elenchi sofistici* (cap. 1, 165 a 21).

La storia della filosofia ha lungamente ripetuto i giudizi negativi degli avversarii e lasciato alla parola *σοφιστής* (che propriamente significa solo un «dotto» o, se si vuole, un «professore») il senso di biasimo, che quelli le diedero. HEGEL ha riabilitato i sofisti; come poi accade, si arrivò fino all'esagerazione (GRÖTE).

M. SCHANZ, *Die Sophisten*, Göttingen, 1867.

Socrato, di Atene (469-399), fa epoca già nella storia della filosofia per la sua originale personalità e per la sua nuova maniera di filosofare. Non era nè un dotto, nè un maestro errante, nè appartenne ad alcuna scuola. Fu un semplice uomo del popolo. Figlio d'uno scultore popelano, da prima maneggiò lo scalpello. Con un desiderio profondo di sapere aveva fatte sue le nuove dottrine, che echeggiavano perfino sulle vie della sua patria, senza tuttavia lasciarsi abbagliare dalle splendore di quella sapienza retorica. Al suo pensiero acuto non sfuggirono le contraddizioni, e la sua severità morale rifuggì dalla superficialità e dalla frivoltà di quel mercato di cultura. Egli ereditò suo dovere e sua missione, assegnatagli dalla divinità (cfr. l'*Apologia* di Platone), postponendo anche le cure della sua famiglia (Santippe), di illuminare sè stesso e i suoi concittadini intorno alla vanità della supposta scienza e di procedere secondo l'esame severo della verità. Così egli, filosofo d'occasione e della vita quotidiana, agì incessantemente tra i suoi concittadini, e raccolse intorno a sè i migliori giovani di Atene, che rispettavano in lui l'ideale e il maestro della virtù. Quindi egli parve come il capo di un'aristocrazia spirituale, e appunto perciò entrò in conflitto con la democrazia dominante. Furono queste le ragioni, per cui il fraintendimento e l'intrigo personale lo trassero innanzi al tribunale: ma la morte, a cui egli, contro ogni aspettazione, fu condannato, doveva essere la sua gloria maggiore.

Le notizie su di lui ci dànno un'immagine chiara e senza incertezze della sua personalità; in cui il disegno più fine di Platone o quello più rozzo di Senofonte si integrano felicemente. Il primo ci presenta il maestro, quasi in tutti i suoi scritti, con vivacità drammatica; del secondo, sono da tener in conto i *Memorabili* (*Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους*) e il *Convito*. Più difficile la cosa è per ciò che concerne la dottrina: le cui esposizioni così di Senofonte come di Platone sono partigiane, o ciascuno di essi si arroga il celebre nome per la propria dottrina (in Senofonte un cinismo mitigato). In tutti i punti essenziali le indicazioni di Aristotele, per la

sua maggiore distanza storica e per il suo più libero punto di vista, son decisive. Cfr. E. ALBERTI, *Sokrates*, Göttingen, 1869 — A. LABRIOLA, *La dottrina di Socrate*, Napoli, 1871 [2<sup>a</sup> ed. a cura di B. Croce, Bari, 1909] — A. FOUILLÉE, *La philosophie de Socrate*, Paris, 1873 — K. JOEL, *Der echte, und der xenofontische Sokrates*, Berlin, 1893 e 1901 — Ed. SCHWARTZ, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Leipzig, 1896, p. 47 e segg. V. anche I. BRUNS, *Das literarische Portrait der Griechen im 5. und 4. Jahrh.* Berlin, 1896, p. 201 e segg.; GIUS. ZUCCANTE, *Socrate*, Torino, 1909.

FERD. DÜMMLER, *Akademika, Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889.

Euclide di Megara fondò la sua scuola subito dopo la morte di Socrate; di questa scuola si devono ricordare i due eristici (v. sotto), Euclide di Mileto e Alessino di Elide, poi Diodoro Crono (m. 307) e Stilpone (380-300). La scuola ebbe breve esistenza e finì nella cinica e nella stoica. Lo stesso si dica dell'associazione fondata da Fedone, il prediletto scolaro di Socrate, nella sua patria Elide e che Menodemo trapiantò in Erotria. Cfr. E. MALLET, *Histoire de l'école de Megare et des écoles d'Elis et d'Érétrie*, Paris, 1845.

Il fondatore della scuola cinica (così detta dal ginnasio di Cinosarge) è Antistene di Atene, uno dei più vecchi amici di Socrate, come Euclide. Il bizzarro Diogene di Sinope è piuttosto una figura storica caratteristica, ma di secondaria importanza. Con lui si può ricordare Cratete di Tebe. Posteriormente la scuola si confuse con la stoica.

F. DÜMMLER, *Antisthenica*, Halle, 1882; *Academica*, 1889 — K. W. GÜTTING, *Diogenes der Kyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats (Ges. Abhandl., I, 251 e segg.)*.

Aristippo di Cirene, maestro girovago a mo' de' sofisti, più giovane di Euclide e di Antistene, con qualche legame col gruppo socratico, fondò da vecchio la sua scuola, e pare abbia affidato la elaborazione sistematica del suo pensiero, che per lui era piuttosto principio pratico di vita, al nipote, soprannominato *μητροδιδάκτρος* perchè la sapienza del nonno era stata tramandata a lui attraverso la madre Arete. I successori menzionati arrivano fino al 3<sup>o</sup> secolo e costituiscono di fatto il passaggio alla scuola epicurea.

A. WENDT, *De philosophia Cyrenaica*, Göttingen, 1841.

## § 7. — Il problema della moralità.

Come già le riflessioni dei gnomici e le sentenze dei così detti Sette Savi miravano ad esortare alla misura e alla moderazione, così anche le deplorazioni pessimistiche, che incontriamo nei poeti, nei filosofi e nei moralisti del V secolo, si rivolgono per lo più contro la sfrenatezza e la mancanza di disciplina e di obbedienza alle leggi. Alcuni spiriti severi intuirono il pericolo, che portava con sé il fermento delle passioni nella vita pubblica; e l'esperienza politica, che cioè la lotta di parte è moralmente feconda solo dove l'ordine legale non sia infranto, fece apparire come primo dovere l'ossequio alle leggi. Eraclito e i Pitagorici manifestarono chiaramente questi principii, che seppero anche coordinare coi concetti fondamentali della loro teoria metafisica (1).

Anche in questi pensatori ci si fa innanzi una duplice premessa. La prima è la *validità della legge*. L'ubbidienza della coscienza ingenua segue il precetto, senza chiedersi null'altro. Le leggi sono, e quelle della morale, come quelle del diritto: l'individuo deve rispettarle. Nessuno ha pensato per principio, nel periodo presofistico, ad esaminare la legge e a chiedersi su che cosa si fondi la sua validità. La seconda è il convincimento, base della propaganda morale di tutti i popoli, che, cioè, il rispetto alla legge importi un *vantaggio*, il disprezzo un *danno*. L'esortazione assume quindi un carattere di un consiglio persuasivo (2) rivolto tanto alla saggezza dell'ammonito quanto alle sue interne aspirazioni.

Con la *Aufklärung* greca, le due premesse subiscono una scossa, e la morale diventa quindi un problema.

1° — La spinta fu data dalle *esperienze della vita pubbli-*

(1) Vedi sopra, p. 79, n. 2.

(2) Esempio tipico è la nota allegoria di Prodicò in cui ad Ercole che deve scegliere tanto la Virtù che il Vizio promette monti d'oro se egli si affiderà alla sua guida.



ca. Già il rapido succedersi delle costituzioni era atto a minare l'autorità della legge. La legge politica diventò disantibile e ogni individuo esprimeva in proposito il suo giudizio. Se poi si nota anche la differenza non solo delle leggi politiche, ma anche delle consuetudini prescritte dalla morale nei diversi Stati e nei diversi popoli, ne segue che alla legge non può esser più riconosciuta una validità generale per tutti gli uomini (1). Questo per lo meno vale in primo luogo per tutte le *leggi fatte dagli uomini*, in ogni caso quindi per le leggi politiche.

Di fronte a queste esperienze sorse la questione, se vi sia in generale qualche cosa di valido sempre e dovunque, una legge indipendente dalla diversità dei popoli, degli Stati e dei tempi, e quindi in vigore per tutti: allora *incominciò l'etica greca, con un problema, che percorse un cammino perfettamente parallelo al problema iniziale della fisica*. L'essenza delle cose, eternamente eguale e stabile al di là tutti i cangiamenti, era stata chiamata dai filosofi del primo periodo *natura, φύσις* (2); ora si domanda se da questa natura eternamente identica sia determinata anche una legge superiore ad ogni cangiamento e ad ogni differenza; e in antitesi a ciò si rileva che i precetti tutti, validi solo temporaneamente e in un ambito ristretto, sono dati e fondati per una *convenzione umana* (θέσει, oppure νόμῳ).

L'*antitesi fra natura e convenzione* è la più caratteristica concezione della *Aufklärung* greca. Essa domina tutta la sua filosofia e non ha soltanto il significato di un principio di spiegazione genetica, ma l'importanza d'una *norma dell'apprezzamento di valore*. Se esiste qualche cosa di universalmente valido, questo è ciò che vale « da natura » per tutti gli uomini, senza differenza di popoli e di tempi: ciò che è stato fermato dagli uomini nel corso della storia, non può avere che valore storico. Ma la *legge*

(1) IPPIA, in SENOFONTE. *Mem.*, IV, 4, 14 sgg.

(2) Il carattere costitutivo di questo concetto della φύσις, in questo senso, era soltanto quello del rimaner sempre eguale a sè stesso. L'opposto di essa è quindi il transitorio, il momentaneo.

(νόμος) è la tiranna dell' uomo e lo costringe spesso a ciò cui la natura è contraria (1). La filosofia formula concettualmente l'antitesi di un diritto naturale « divino » contro il diritto scritto (Antigone).

Di qui risultarono i problemi: da una parte, di stabilire in che consista questo diritto naturale sempre eguale; dall'altra, di comprendere come derivino le norme del diritto storico e come siano fondate.

Al primo compito Protagora non si è sottratto. Nella esposizione mitica, che Platone ci ha conservato di lui (2), egli insegna che gli Dei hanno elargito a tutti gli uomini in misura eguale il *senso della giustizia* e il *timore morale* (δίκη e αἰδώς), affinché possano concludere patti durevoli per la conservazione reciproca, nella lotta per la vita. Egli trovò quindi la φύσις della vita pratica in *sentimenti morali fondamentali*, che spingono l'uomo all'*unione sociale* e *politica*. Un'elaborazione più precisa di questo pensiero e la limitazione di quel che è valido φύσις, ottenuta dalle definizioni positive della norma storica, non ci sono pur troppo conservate.

Che però da questi principii la teoria dei sofisti sia arrivata ad una *critica delle condizioni date* e all'*esigenza* di radicali rivoluzioni della vita sociale e politica, lo rileviamo da più d'un indizio. Fin da allora si faceva strada il pensiero che tutte le differenze fra gli uomini non si fondano che su una convenzione e che la natura esige *equal diritto per tutti*. Licofrone aspirava alla soppressione della nobiltà; Aleidamante (3) ed altri (4) combatterono la schiavitù; Falca invocava l'eguaglianza del possesso come della cultura per tutti i cittadini; e Ippodamo abbozzò per primo il piano d' un ideale razionale di Stato (5). Non manò nemmeno

(1) IPPIA, in PLAT. *Prot.* 337 c.

(2) PLAT., *Prot.*, 320 e segg. Cfr. A. HARFF, *Die Ethik des Protagoras*, Heidelberg, 1884.

(3) ARIST., *Reth.*, I, 13, 1373 b 18. Cfr. *Orat. Attic.* (ed. BEKKER) II, 154.

(4) ARIST., *Pol.*, I, 3, 1253 b 20.

(5) ARIST., *Pol.*, II, 7, (Falca) e 8 (Ippodamo).

il pensiero d'una parificazione politica delle donne con gli uomini (1).

Che se la legislazione positiva si scosta da queste esigenze della natura, la sua ragione va creata solo negli *interessi* di coloro, che fanno le leggi. Secondo Trasimaco di Calcedonia, sono i dominatori, che costringono i sudditi per mezzo della legge a fare ciò, che corrisponde al loro vantaggio (2). Callicle, al contrario, sostenne che le leggi erano state fondate dalla gran massa dei deboli come baluardo contro la violenza dei forti (3). Licofrone vede il significato dell'ordinamento legale nel fatto che tutti coloro che non fanno male a nessuno si garantiscono reciprocamente la vita e l'avere (4). La ragione delle leggi è sempre trovata nell'interesse di coloro, che le fanno.

2°—Ma, se l'interesse personale è la ragione delle leggi, esso è anche l'unico *motivo dell'osservanza delle medesime*. Anche il moralista vuol persuadere l'uomo, che è suo interesse osservare la legge. Di qui deriva, che l'ubbidienza alle leggi ha ragion d'essere solo in quanto importa l'*interesse del particolare*. Ma vi sono casi, in cui questo non avviene. Non è vero che l'osservanza della legge renda felice; vi sono dei grandi malfattori, afferma Polo (5), che per mezzo dei misfatti han conseguito i risultati più felici. L'esperienza contraddice all'affermazione, che solo l'agire secondo la legge porti alla felicità: essa dimostra piuttosto che una vita prudente, indipendente da riguardi per il diritto e per la legge, è la miglior garanzia della felicità (6).

Per queste considerazioni, lo scetticismo, da prima rivolto soltanto contro la validità della legge civile, attacca a poco a poco anche quella delle leggi morali. Ciò che espon-

(1) La canzonatura di Aristofane nelle *Ecclesiazuse* si può riferire soltanto a questo.

(2) PLAT. *Rep.* 336 C.

(3) PLAT. *Gorg.* 483 B.

(4) ARIST. *Pol.* III, 9, 1280 b 11.

(5) In PLAT. *Gorg.* 471.

(6) Cfr. l'elogio della *ἀδμία*, di Trasimaco, in PLAT. *Rep.* 344 A.

gono Polo, Callicle e Trasimaeo nei dialoghi platonici del *Gorgia* e della *Repubblica* intorno ai concetti del *diritto* e del *torto*, del giusto e dell'ingiusto (*δικαιον* e *ἄδικαιον*), si riferisce tanto alla legge morale che alla politica, e dimostra che la legge naturale fu contrapposta non solo alla prescrizione civile, ma anche alle esigenze della morale.

Dall'uno e l'altro punto di vista, il naturalismo e il radicalismo dei sofisti più recenti arrivarono alle conseguenze estreme. Il debole, si disse, si assoggetti pure alla legge, egli non è che lo sciocco, che serve all'interesse altrui (1); il forte invece, che è il saggio, non si lascia fuorviare dalla legge, ma segue esclusivamente l'*impulso della sua natura*. Questo è il giusto, se non conforme alla legge umana, certo conforme alla legge della natura. Questa insegna sempre che il più forte deve dominare il più debole; solo allo schiavo si conviene di riconoscere un comando; l'uomo libero non deve frenare i suoi desiderii, ma dar loro pieno sfogo; secondo il diritto umano, sarà una vergogna agire contro il diritto, ma secondo il precetto della natura, è una vergogna sopportare il torto (2).

In tali forme la *determinazione dell'individuo secondo un impulso naturale fu proclamata legge di natura*, ed elevata a *legge suprema della condotta*; ed Archelao, scolaro di Anassagora, affermò che i predicati buono e cattivo, « giusto » e « indegno » (*δικαιον* e *ἀσχηρόν*) non derivano dalla natura, sibbene dalla convenzione: *ogni valutazione morale è convenzionale* (3).

3° — Va da sè, che in questa rovina furono travolte anche le idee *religiose*, tanto più che queste, dopo che era stata loro tolta la validità teoretica dalla filosofia eusoconica (Senofane), erano riconosciute soltanto come esposizioni allegoriche di concetti morali. Sotto questo rispetto, aveva spiegato per un certo tempo la sua attività la scuola di Anassagora, e specialmente un certo Metrodoro di Lampsaco. Come conseguenza del *relativismo* eti-

(1) TRASIMACO, in PLAT. *Rep.* 343 C.

(2) CALLICLE, in PLAT. *Gorg.* 483 A e 491 E.

(3) DIOG. LAERZ. II, 16.

co dei sofisti, Prodicò insegnò che gli uomini si erano fatti altrettanti Dei di tutto quanto portava loro un bene, e Critia dichiarò la fede negli Dei un' invenzione di abile arte politica (1). Se queste opinioni degli uomini di scienza sollevarono contrarietà nelle autorità politico religiose, in parte anche nella gran massa (2), per Protagora fu tanto più facile ammantarsi, di fronte a questi grandi problemi, nel suo scetticismo (3).

4° — La posizione di Socrate di fronte a tutto questo movimento è duplice: da una parte, egli portò il suo principio all' espressione più ampia e più chiara; dall' altra, egli si oppose col massimo vigore al suo risultato. Entrambi i lati della sua azione, per quanto all' apparenza opposti, e per quanto quest' antitesi esteriore abbia determinato il tragico destino dell' uomo, sono connessi nel modo più preciso e conseguente appunto perchè Socrate comprese in tutta la sua profondità il principio della *Aufklärung*, da lui formulato in tutta la sua energia, gli riuscì di ricavarne un risultato positivo di grande portata.

Anche per lui, il tempo di ottemperare senza discussione a consuetudini tradizionali, è passato: al luogo dell' autorità è subentrato il giudizio indipendente degli individui. Ma, laddove i *sofisti* seguirono l' *analisi dei sentimenti e degli impulsi*, che determinano le decisioni di fatto degli individui, e si videro finalmente costretti a riconoscere in tutti questi motivi lo stesso diritto a uno svolgimento naturale e necessario, Socrate prese in considerazione quel momento, che fu decisivo nella cultura del suo tempo, cioè l' importanza pratica, politica e sociale, che il sapere e la scienza avevano raggiunto. Appunto per essersi gli individui resi indipendenti, e sottratti alle passioni personali, era prevalso il concetto che *la virtù (ἀρετή) dell' uomo si fonda sul suo sapere*. In questo Socrate trovò

(1) SESTO EMP., *adv. math.* IX, 51-54.

(2) Come dimostra la condanna di Diagora di Melo, (ARISTOFANE *Uccelli*, 1073).

(3) DIOG. LAERZ., IX, 51.

la misura obbiettiva per la valutazione dell' uomo e delle sue azioni.

La virtù (*ἀρετή*) è, dunque, sapere. Chi agisce conforme a sentimenti e a consuetudini tradizionali potrà dar talvolta nel segno e nel giusto, ma non lo sa, nè può esser sicuro del risultato; chi poi vive nell'illusione e nell'errore rispetto a ciò di cui si tratta, costui sbaglierà certamente; solo chi ha una cognizione esatta delle cose e di se stesso potrà agire rettamente (1). Perciò la conoscenza (*ἐπιστήμη*) è la base di tutte le qualità, che rendono l'uomo valente ed utile; la base di tutte le *ἀρεταί*.

Questo sapere consiste anzi tutto nella *esatta conoscenza delle cose*, alle quali si riferiscono le azioni. L'uomo deve comprendere il fatto suo. Come in ogni mestiere è abile colui, che lo ha appreso a fondo e conosce gli oggetti, coi quali ha da fare, così dovrebbe essere anche rispetto alla vita civile e politica: anche qui si può fidarsi solo del sapere (2). Del pari, le singole virtù si distinguono solo dagli oggetti, ai quali si riferisce il sapere (3). Non il solo sapere è comune a tutti, ma anche la *conoscenza di se stesso*. Perciò Socrate dichiarò sua missione principale educare sè e i suoi concittadini a un severo esame di se stessi: il γνῶθι σεαυτόν fu il motto della sua dottrina (4).

5° — Queste considerazioni, che Socrate svolse dalle determinazioni di valore della virtù pratica, si riferivano, col doppio significato della parola *ἀρετή* (5) anche all'abilità mo-

(1) Questi pensieri fondamentali di Socrate riproducono ampiamente Senofonte e Platone in numerose versioni. Di Senofonte cfr. specialmente *Mem.* III, 9; di Platone il dialogo *Protagora*.

(2) Di qui anche l'atteggiamento antidemocratico di Socrate così funesto per la sua sorte personale, che richiedeva espressamente che il governo — la più difficile e la più responsabile delle arti — fosse nelle mani dei più intelligenti, e non ammetteva l'occupazione delle cariche pubbliche per sorteggio o elezione popolare.

(3) Socrate non ha tentato di fare un sistema delle virtù particolari; ma, a mo' d'esempj, ha dato le definizioni del valore (cfr. il platonico *Lachete*), della pietà (PLAT., *Eutifrone*, SEN. *Mem.*, IV, 6, 3), della giustizia (*Mem.*, IV, 6, 6) ecc.

(4) Pel significato dato a questo principio dalla sua filosofia teoretica, v. § 8.

(5) Lo stesso doppio significato, che ha dato luogo a innumerevoli difficoltà, è nel latino *virtus*; così in *ἀγαθόν*, *bonum*, buono.

rale, alla *virtù* propriamente detta; e portarono alla dottrina fondamentale, che la *virtù consiste nella conoscenza del bene*. Fin qui il pensiero di Socrate è chiaro; meno chiaro diventa, se ci domandiamo che cosa intendeva poi per *bene*, quest'uomo, che insisteva tanto per la chiarezza della definizione dei concetti. Secondo l'esposizione di Senofonte, per lui il buono (*ἀγαθόν*) corrispondeva sempre al conveniente, all'utile (*ὠφέλιμον*): virtù era dunque la conoscenza di ciò che è corrispondente a uno scopo, utile. Questa concezione si collega a quella analogia della virtù morale con le abilità della vita quotidiana, che Socrate infatti insegnava; anche l'esposizione dei primi dialoghi platonici, specialmente del *Protagora*, attribuisce a Socrate questo principio dell'*utile individuale*. Il sapere (*οἱ φρόνησις*) è un'arte, che misura o sceglie, con esatta valutazione dell'utile e del dannoso, ciò che è conforme allo scopo. A ciò corrisponde il fatto che Socrate, contrariamente ai sofisti, nessuna virtù pregiò maggiormente, e nessun'altra praticò nella vita più di quella del dominare sè stesso (*σωφροσύνη*).

Fin qui però il concetto socratico del bene sarebbe, per il contenuto, indeterminato; si dovrebbe decidere caso per caso ciò che veramente sia l'utile; e in luogo del buono non si avrebbe in ogni caso se non quello, che sarebbe *buono a qualche cosa* (1). Si può ritenere con certezza, che Socrate mirò più in là di questo relativismo; ma è anche certo, che, a causa della base puramente antropologica del suo pensiero, non arrivò a determinare un concetto in questo senso. La sua dottrina che il soffrire un torto sia meglio che farlo, il rigido senso della legalità, con cui disdegnò di salvare la vita per mezzo della fuga e di sottrarsi così a una sentenza ingiusta, il suo ammaestramento che il vero contenuto della vita consiste nell'*ἐπιπραξία*, nel praticare il giusto, nello sforzo di migliorarsi, nel partecipare al buono e al bello (*καλοκάγαθία*), e in modo speciale la sua *erotica*, ossia la dottrina, secondo la quale l'amicizia e la simpatia fra maestro e scolaro non devono aver altro contenuto che un

(1) SENOF., *Mem.*, III, 8, 5.

reciproco sforzo, nella comunità della vita, di diventar buoni, vale a dire sempre migliori — tutto questo va ben oltre la concezione senofontea, nè si può conciliare col principio dell' utilità, se non attribuendo a Soerate la distinzione fra la vera salute dell'anima e l'utilità terrena, che Platone gli fa esporre nel *Fedone*, ma di cui non v' ha del resto se non scarse tracce. Il Socrate storico in fatti (anche secondo l'*Apologia* di Platone) si comportò da perfetto scettico di fronte alla fede nell'immortalità personale, e la acuta distinzione platonica fra immaterialità e corporeità gli rimase estranea. In verità, anche in Senofonte, Soerate insegna che la vera felicità dell'uomo non si deve cercare nei beni esteriori, non nella vita agiata, bensì e solamente nella virtù. Che se poi questa virtù deve ancor consistere nella capacità di conoscere l'utile vero e nell'agire in conformità a questo, ci troviamo in un circolo vizioso, affermando la dottrina stessa che questo utile vero è appunto la virtù. Da questo circolo Socrate non è uscito: nè è riuscito a trovare la definizione obbiettiva del concetto del bene, che egli cercava.

6. In ogni caso però, per quanto sia rimasto indeterminato in che cosa veramente consista la conoscenza del bene, Soerate era convinto di ciò: che questa *conoscenza basta da sola per fare il bene e quindi per apportare la felicità*. Questo principio, che può valere come tipo d'una concezione razionalistica della vita, conteneva due gravi premesse: psicologicamente, il pronunciato *intellettualismo*; eticamente, il pronunciato *eudemonismo*.

L'adozione di questo principio è già l'espressione della natura riflessiva e intellettuale di Socrate: ogni uomo, egli dice, agisce conforme a ciò, che ritiene più conforme a un fine, più utile. Nessuno fa ciò, che ha riconosciuto per più o meno contrario a tutto questo. Se dunque la virtù è la conoscenza dell'opportuno, ne segue che il virtuoso agisce anche in conformità alla sua conoscenza. Nessuno fa scientemente ciò che è ingiusto; solo chi non ha la giusta cognizione, non agisce giustamente. Se talvolta sembra che almeno agisca contro una miglior cognizione, vuol dire che egli non aveva posseduto que-



sta miglior cognizione chiaramente; perchè altrimenti avrebbe danneggiato seintemente sè stesso, ciò che è assurdo.

Qui si palesa una differenza fondamentale fra Soerate e i sofisti; questi sostenevano l'originarietà del volere; per Soerate, invece, voler qualche cosa e ritenere buona qualche cosa è tutt'uno. La cognizione determina il volere spontaneamente; l'uomo fa ciò che ritiene il meglio. Per quanto Soerate possa essere in errore, e per quanto la verità si possa trovare nel giusto mezzo fra lui e i sofisti, questa sua concezione intellettualistica del volere è pur diventata decisiva per tutta l'Etica antica.

Il peccato è dunque l'errore. Chi agisce male, fa ciò per un giudizio a rovescio, ritenendo egli il male, ossia il nocivo, per bene; ognuno crede infatti di fare il bene, cioè il proficuo. Solamente stando così le cose, l'ammaestrare gli uomini può avere un significato; solo perciò la virtù si può insegnare. Ogni dottrina, in fatti, si rivolge al sapere dell'uomo. Potendogli insegnare che cosa è il buono, per questo soltanto si può indurre l'uomo ad agire secondo giustizia. Se la virtù non fosse un sapere, non si potrebbe insegnare.

Da questo punto di vista, Soerate elevò l'abitudine dell'insegnamento popolare della morale al più alto grado. Tutto il suo acume e perfino la sottigliezza e l'abilità dialettica egli impiegò a dimostrare (1), contro i sofisti, che non solo il modo più siero, ma anche l'unico modo sicuro per raggiungere la felicità consiste nella *sottomissione di sè alla legge e alla morale*. Così egli restituisce il suo diritto all'autorità. Il principio dell'illuminismo non ammette sottomissione cieca all'autorità costituita e richiede l'esame delle leggi: ma *queste leggi resistono alla prova*, si rivelano come esigenze della ragione in ciò che è conforme ad un fine, e perciò si deve prestar loro obbedienza (2). Ben lungi dall'essere in contraddizione con le

(1) Si cfr. in PLATONE la confutazione di Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*, la quale per i principii si deve tenere perocratica, ma pure, dialetticamente, si regge male in gambe.

(2) In particolare, questa riabilitazione della morale popolare, specialmente come l'espone Senofonte, cade in un triviale moralismo.

convenzioni del diritto e della morale, Soerate è anzi colui, che ha impreso a dimostrare la loro *razionalità* e quindi la loro giusta pretesa a una *validità universale* (1).

F. WILDAUER, *Sokrates' Lehre vom Willem*, Iunsbruck, 1877.

M. HEINZE, *Der Eudämonismus in der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1883.

7. Alle premesse etico-psicologiche, che, eioè, il volere è rivolto sempre a ciò che è riconosciuto come il bene, e che perciò la virtù determina l'agire conforme a uno scopo utile, si aggiunge nelle argomentazioni di Soerate una altra veduta: che questo agire conforme ad uno scopo raggiunge anche realmente lo scopo e quindi rende l'uomo virtuoso, felice. *L'eudemonia è la conseguenza necessaria della virtù*; colui che sa, conosce e fa quindi eioè che per lui è buono; egli deve quindi anche diventare felice. Questa tesi è giusta, però, solo per un sapere perfetto, che sia assolutamente sicuro degli effetti di un'azione cosciente.

In realtà, le dichiarazioni di Soerate fanno l'impressione che egli fosse convinto poter l'uomo possedere un sapere atto ad apportargli l'eudemonia, o poterlo acquistare per mezzo della filosofia, vale a dire dell'esame se-

Ma appunto così Soerate sperava di render un servizio al suo popolo. E per questo agli occhi dei sofisti passò per un reazionario; e gli uomini che, come Aristofane, consideravano pernicioso il mettere in dubbio l'autorità della legge o del costume, lo misero fra coloro che davano l'ultimo colpo a quest'autorità. Così potè accadere che Aristofane nello sue *Nubi* lo presentasse come il tipo di quella sofistica, che Soerate combatteva.

(1) Quindi anche Soerate è affatto lontano dal desiderare, o anche soltanto dal concedere per ogni speciale azione uno speciale esame delle ragioni del precetto civile o morale. P. o. se una volta s'è riconosciuto giusto obbedire all'ordine dell'autorità in qualunque circostanza, questo poi deve accadere anche se si ordini ciò che manifestamente è irragionevole e ingiusto; cfr. il *Critone* di Platone. So l'uomo, come Soerate, è convinto che la sua vita stia sotto una guida divina, e che dove non giunge la sua ragione, una voce superiore attraverso il suo sentimento lo scongiuri almeno dall'ingiusto, egli ha da obbedire a questa voce. Cfr. pel *δαμόνων* § 8, 8. — Insomma, l'uomo deve sempre rendersi conto del suo operare; ma le ragioni, per cui egli opera, possono anche consistere in massimo tali, che nel caso speciale escludano un esame.

reno de' suoi stessi rapporti di vita e di quelli degli altri. Ricerche intorno alla questione fino a che punto in qualche modo gli avvenimenti non prevedibili dall' uomo abbian potere di attraversare e distruggere l' effetto del tenor di vita più razionale e più illuminato, non si possono additare in Socrate. Data la scarsa fiducia, che egli del resto nutriva nella conoscenza umana, non appena questa si avventuri a fissare concetti morali ed esigenze pratiche, ciò si può spiegare soltanto col fatto che dalla *guida providenziale* (per lui oggetto non di conoscenza, ma di fede) egli non aveva da temere un ostacolo alle conseguenze felici del retto operare. (Cfr. § 8, 5).

8. Avendo Socrate definito il fondamentale concetto morale della virtù come sapere, e questo come conoscenza del bene, ma non avendo dato al concetto del bene nessun contenuto universale, anzi avendolo lasciato, in certo qual modo, aperto, era data così la possibilità che le più diverse concezioni della vita inserissero le loro intuizioni circa l' ultimo fine (τέλος) dell' esistenza umana in questo posto lasciato aperto nel concetto socratico. Così questa prima concezione etica ha subito trovato una quantità di svolgimenti speciali (1). Le principali sono la *cinica* e la *cirenaica*: in entrambe si presenta il tentativo di definire il giusto contenuto del valore della vita individuale, in modo universalmente valido. Entrambe vogliono dimostrare in che consista la *vera felicità* dell' uomo, e come l' uomo debba agire per conseguirla: entrambe ebiamano questa qualità, virtù. Il lato endemonistico dell' etica socratica è qui sviluppato solo unilateralmente; e ammesso anche che a questo concetto sia rivendicata la validità universale, il punto di vista della *felicità individuale* si presenta così decisivo, che gli appare subordinata anche la valutazione di tutti i rapporti della vita pubblica. Tanto nel cinismo quanto nell' edonismo, lo spirito greco tende a tirare la sou-

(1) Così, a un dipresso, in Senofonte ed Eschine; anche il calzolaio filosofo Simone pare sia stato seguace di Socrate. Ciò che pensarono per questo riguardo la scuola megarica e la scuola elica-eretriaca, ci è stato tramandato troppo indeterminalamente ed è troppo vicino al cinismo da meritare una speciale menzione.



ma del profitto, che arreca l'ordinamento della civiltà alla felicità dell'individuo. La critica, iniziata dalla sofistica, delle condizioni e delle forze sociali e politiche, ha raggiunto, mediante il concetto socratico della virtù, una regola fissa.

La dottrina della virtù di Antistene (1) comincia ad assumere un elevato e seducente indirizzo là, dove essa si trova presa, un po' impacciata, nel circolo di quella socratica. Essa rinuncia a definire più intimamente il concetto del bene, e dichiara la virtù il massimo, ma anche come l'unico bene; ma per virtù non intende in sostanza se non la *saggia condotta di vita*. Questa sola rende felici; non già per le sue conseguenze, ma *per sè stessa*. La soddisfazione incrente alla vita giusta è così del tutto indipendente dalle vicende del mondo; la virtù basta da sè alla felicità; il saggio è libero e indipendente, di fronte al destino.

Ma questo concetto cinico della virtù bastante a sè stessa non dev'esser inteso nel senso che il virtuoso debba trovare, nell'operare il bene come il bene, la sua felicità, a dispetto del destino. A quest'altezza il cinismo non s'è sollevato ancora, per quanto possa averne l'aria, celebrando la virtù come l'unico possesso sicuro nelle vicende della vita, e designando il vizio, per l'opposto, come l'unica cosa da evitarsi. Questa dottrina è piuttosto un postulato, derivato a rigor di logica dal principio socratico, che la virtù rende necessariamente felici (cfr. più sopra, 7); e da questo postulato, Antistene ha creato, viceversa, di ricavare la definizione reale del concetto della virtù.

Se in fatti la virtù deve rendere felici, sicuramente e in tutte le circostanze, essa deve essere quella norma di vita, che rende *l'uomo indipendente fino al possibile dalle vicende del mondo*. Ma ogni bisogno ed ogni appetizione sono un vincolo, che rende l'uomo dipendente dal destino, in quanto la sua felicità o la sua infelicità è relativa alla circostanza se il suo desiderio viene o non viene soddisfatto nel corso della vita. Sul mondo esteriore, noi non abbiamo alcun potere; lo abbiamo invece sui nostri de-

(1) Conservatoci principalmente in *DIOG. LAERZIO*, VI.

siderii. Noi ci esponiamo alle potenze estranee, tanto più quanto più desideriamo, speriamo o temiamo da esse; ogni desiderio ci rende schiavi del mondo esterno. La virtù, che fa l'uomo indipendente, non può consistere se non nella soppressione dei desiderii e nella limitazione dei bisogni al minimo possibile. *La virtù è il non aver bisogni* (1): dal punto di vista dell'endemonismo, conseguenza perfetta e nello stesso tempo tale, che doveva essere accettata specialmente ad uomini di posizione modesta nella vita, come in parte li troviamo nel cinismo.

Mediante la radicale elaborazione di questo pensiero, i cinici arrivarono una posizione puramente negativa di fronte alla civiltà; e poichè essi volevano ridurre la misura dei bisogni all'assolutamente inevitabile, ripudiarono tutti i beni della civiltà e ginnsero ad un *ideale di stato di natura*, sgombro di tutti i valori superiori. Ammettendo ed elaborando teorie sofistiche anteriori, insegnarono, che il saggio tende soltanto a ciò che la natura reclama, e disprezza invece ciò che l'opinione umana fa apparire come desiderabile o consegnibile. Ricchezza e raffinatezza di vita, fama ed onore sembrano per loro altrettanto trascurabili quanto i godimenti dei sensi, che oltrepassano la soddisfazione dei bisogni elementari della fame e dell'amore. Arte e scienza, famiglia e patria, erano per loro indifferenti; e Diogene dovette la sua paradossale popolarità all'ostentato *sport* di voler vivere, nel bel mezzo della Grecia civile, come uomo della natura soltanto *φύσει*.

Ma, come codesto proletario filosofante si spinse in tal modo a disprezzare tutti i valori della cultura, dal cui godimento si vedeva più o meno escluso, d'altro canto riconobbe anche per non obbligatorie tutte le leggi, alle quali la società civile era soggetta; e se soltanto alcuni degli aneddoti tramandatici dall'antichità sul suo conto son veri, convien dire che questa gente si sia preso il gusto di beffeggiare pubblicamente le più elementari esigenze del costume e della decenza. Questo naturalismo forzato e in parte evidentemente affettato non sa nulla di

(1) SEN., *Symp.*, 4, 34 e segg.

δίκη e di αιδώς; e si fabbrica un concetto della virtù, che crede l'essenza dell'uomo naturale tutta avidità e tutta appetito smodato.

Ma i cinici non eran così brutti, come essi stessi si dipingevano: anzi lo stesso Diogene, questo Σωκράτης μακρονόουτος, conservò un resto di rispetto per la cultura spirituale, che sola può liberare l'uomo dai pregiudizi convenzionali e, mediante la consapevolezza della nullità dei pretesi beni della civiltà, condurre alla liberazione dai bisogni; e tutte quelle esagerazioni non sembrano in conclusione che escrescenze di dottrinarismo.

Nel complesso, questa filosofia è una caratteristica del tempo, documento di un modo di pensare, che si contrappone, se non ostilmente, indifferentemente alla società greca, e che ha perduto ogni facoltà di comprendere i suoi beni ideali: ci fa vedere nell'intimo, come la società greca di quel tempo si disgregava negli individui. Se Diogene si proclamò cosmopolita, non ci fu in questo nemmeno la idea del pensiero di una universal parentela di tutti gli uomini, ma semplicemente la rinuncia alla sua partecipazione a qualsiasi società civile; e se Cratete insegnava che la molteplicità degli Dei consisteva soltanto nell'opinione degli uomini, ma che « secondo natura » non esisteva se non un Dio solo, non c'è per questo nella dottrina cinica nemmeno una traccia, da cui si possa dedurre che questo monoteismo sia stato per essa una rappresentazione più chiara o un sentimento più profondo.

9. La perfetta antitesi qui è data dall'*edonismo*, la filosofia del godimento spregiudicato. Dall'imperfezione della dottrina socratica, Aristippo prese le mosse per battere l'opposta via: a lui fu facile di dare al concetto del bene un contenuto chiaro e semplice: quello del piacere (ἡδονή). Questo concetto vale anzi tutto nel significato psicologico universale, per cui importa il sentimento della soddisfazione, che deriva dall'appagamento di ogni aspirazione e di ogni desiderio (1). La felicità è lo stato di piacere, che procede da un volere acquetato. Se non si trat-

(1) L'ἡδὴ non è raro del resto anche in bocca a Socrate, presso Senofonte.

ta che di questo, è indifferente qual sia l'oggetto del volere e del piacere: tutto dipende solo dal grado del piacere, dalla forza del sentimento di soddisfazione (1). Questa forza, dice Aristippo, si trova per lo più nel godimento sensuale, corporeo, che si riferisce all'immediato presente, alla soddisfazione del momento. Se, dunque, la virtù è la conoscenza rivolta alla felicità, essa deve mettere gli uomini in grado di godere quanto più è possibile. *La virtù è la capacità di godere.*

Ognuno può certamente, e sa godere; ma solo l'uomo colto, il saggio, l'intelligente sa goder bene. Non si tratta solo della perizia (*πρόησις*), che sa scegliere fra i diversi godimenti, ma della consapevolezza intima dell'uomo, il quale non deve seguire ciecamente ogni brama, ma, nel godere, deve collocarsi sopra al godimento e padroneggiarlo. È da evitare indubbiamente, come diecono i cinici, il godimento, che rende l'uomo schiavo delle cose; ma più difficile del rinunziare, come essi fanno, al godimento, è usarne senza dargli in braccio. Solo la retta conoscenza può condurre a ciò (2).

Per questo, i Cirenaici, in particolare Aristippo il giovane, procedettero a ricerche sistematiche intorno ai πλάθη, ai sentimenti e agli impulsi. In una psicologia fisiologica, che si rannoda a quella di Protagora (cfr. § 8, 3), essi riferirono le diversità del sentimento alle condizioni di moto del corpo: al riposo dovrebbe corrispondere l'indifferenza, al movimento violento il dolore, al movimento calmo il piacere. Accanto a tali teorie però, questa filosofia di uomini di mondo trascese ad una conoscenza spregiudicata del mondo. Anche per loro, tutti i precetti morali non erano, in fondo, come insegnava Teodoro, che norme, valide solo per la massa: l'uomo educato al gusto fine non se ne preoccupa, e gode le cose, così come le piglia. Teodoro, che ebbe il soprannome di ateo, respinse anche tutti gli sermonei religiosi, che s'opponavano ad

(1) Anch' essa conseguenza completamente esatta del principio eudemonistico.

(2) Cfr. DIOG. LAERZIO, II, 66 e sgg.

indulgere ai godimenti del senso; e il fatto che egli si sia sforzato di spogliare la fede religiosa della sua aureola, lo dimostra la nota teoria (non legata per altro strettamente con nessun punto di vista filosofico) di Evemero, il quale nella sua *Ἱερόα ἀνακρίραση* si accinse a ricondurre la fede negli Dei al culto degli antenati e alla venerazione degli eroi.

In fine, i Cirenaici si trovaron d'accordo coi Cinici, nel valutare tutto ciò che è fissato νόμος, cioè mediante convenzioni sociali, come una limitazione del diritto al godere, che l'uomo ha φύσει, cioè per natura. Gli edonisti accettarono volentieri il raffinamento del godere, importato dalla civiltà; trovarono comodo e lecito che l'uomo intelligente gustasse il miele preparato da altri; ma nessun sentimento di dovere o di gratitudine li legò alla civiltà, i cui frutti essi godevano. La stessa assenza di sentimenti di patria e di responsabilità politica, che nei cinici derivava dal disprezzo dei piaceri della cultura, risultò per loro dall'egoismo del godere. Sacrificio di sè, patriottismo, altruismo, furono dichiarate da Teodoro pazzie, indegne di nomini saggi; e già Aristippo si rallegrava della indipendenza politica, che gli consentiva la sua vita errabonda (1). La filosofia dei parassiti, assisa alla tavola bandita della bellezza ellenica, è così lontana da un contenuto ideale, come quella degli accattoni, che vivevano sdraiati sulla soglia della porta.

Intanto, il principio d'un apprezzamento intelligente dei piaceri conteneva un momento, che trascendeva necessariamente il piacere dell'attimo, predicato da Aristippo; questa conseguenza è stata svolta da due lati. Aristippo stesso ammetteva che, nell'apprezzamento, il piacere e il dolore, che risulteranno per l'avvenire dal godimento, dovevano essere messi nel conto complessivo; Teodoro riteneva che il massimo bene si deve cercare più nella gioconda disposizione dello spirito (*χαρὰ*) che nel godimento momentaneo; ed Anniceri venne al concetto che quella si raggiunge, più che mediante piaceri corporali,

(1) SENOF., *Mem.*, II, 1, 8 e segg.



mediante le gioie spirituali del consorzio umano, dell'amieizia, della famiglia, della società.

D'altro canto, alla scuola edonistica non poteva essere in fine estranea l'idea, che il piacere senza dolore non è che una sorte ben rara. In generale, così ritenne Egesia, si può già ritenere per beato colui, che arriva a uno stato di non dolore, che è esente da pena. Nella gran massa degli uomini predomina il dolore, la pena degli appetiti insoddisfatti: per costoro, meglio sarebbe non vivere. L'insistenza, con la quale egli predicò queste teorie, gli procacciò il nomignolo di *παισιδάνατος*: egli persuadeva a morire. È il primo rappresentante del *pessimismo eudemonistico*; ma, in questo caso, l'eudemonismo si contraddice in sé stesso. Esso mostra che, mentre la felicità, l'appagamento dei desiderii e il piacere devono essere il contenuto e lo scopo della vita, questo scopo viene a mancare. Il pessimismo è l'ultima, ma anche la micidiale conseguenza dell'eudemonismo, è la sua critica immanente.

### § 8. — Il problema della scienza.

P. NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems bei den Alten*, Berlin, 1884.

I sofisti furono maestri d'eloquenza politica; essi dovevano insegnare, in prima istanza, come si parla bene. E trasformando la retorica da arte tradizionale in scienza, si dedicarono a ricerche linguistiche, e furono i creatori della grammatica e della sintassi. Promossero ricerche intorno alle parti del discorso e all'uso delle parole, alla sinonimia e all'etimologia. Prodicò, Ippia e Protagora si distinsero, per questa parte, fra tutti; ma del risultato delle loro idee non siamo che imperfettamente informati.

1. Anche più imperfette ancora sono le nostre conoscenze circa le loro conquiste *logiche*, quasi in tutto perdute. Che i maestri di retorica abbiano infatti trattato del processo del pensiero nel discorso, s'intende. Ma questo processo consiste nel *dimostrare* e nel *confutare*. Era quindi inevitabile, che

i sofisti abbozzassero una teoria del dimostrare e del confutare; per Protagora (1), ciò è anche espressamente attestato. Pur troppo però ci mancano più minuti ragguagli in proposito, e fino a qual punto i sofisti si siano spinti, e se abbiano tentato di sceverare le forme astratte dalle determinazioni del contenuto concreto del pensiero. È caratteristico che le poche notizie intorno alla logica dei sofisti si riferiscano quasi totalmente all'importanza da loro data al principio di *contraddizione*; per loro era più importante il confutare che il dimostrare. Protagora ci ha lasciato uno scritto speciale, forse il più notevole, intorno ai « Principii della confutazione » (2) ed ha formulato la legge dell'opposizione contraddittoria, in quanto almeno ha detto che intorno ad ogni oggetto vi sono due principii in opposizione fra loro. Con ciò egli deserisse in realtà il modo di procedere che in pratica aveva adottato Zenone e che anche nell'insegnamento pratico dei sofisti rappresentava la parte più importante e più ampia.

Una delle imprese principali di questi apostoli dell'illuminismo era in fatti di confondere gli uomini circa le idee fino allora dominanti, di avvolgerli in contraddizione per mezzo di abili domande e di costringerli così a risposte assurde, tanto da diventar ridicoli a se stessi ed altrui. Dagli esempi, conservatoci da Platone e da Aristotele (3), risulta che le cose procedevano proprio nel senso che si dà oggi alla parola « sofistico »; essi non si lasciavano sfuggire nessun equivoco, nessuna goffaggine dell'espressione popolare, per arrivare all'assurdo. Si tratta spesso di arguzie verbali, grammaticali ed etimologiche, più di rado propriamente logiche, ma molte volte grossolane e gelide; caratteristiche sono le *domande imbarazzanti*, per le quali tanto la risposta affermativa quanto la negativa dava

(1) DIOG. LAERZIO, IX, 51 e segg.

(2) È verosimile che *Καταβάλλοντες* (sc. λόγοι) e *Ἀντιλογία* non sono se non due titoli diversi di quest'opera, di cui il primo capitolo trattava della verità.

(3) PLATONE nell'*Eutidemo* e nel *Cratilo*; ARISTOTELE nel libro degli *Elenchi sofistici*.

luogo a conclusioni scipite o assurde, oltre la intenzione di chi rispondeva (1).

Quest'arte del bisticcio e del giuoco di parole, l'*eristica*, ebbe grande fortuna fra gli Ateniesi, grandi parlatori e scanditori di sillabe; la esercitarono specialmente, oltre i fratelli Eutidemo e Dionisodoro, i megaresi, il cui capo-scuela Euclide si occupò della teoria della confutazione (2). I suoi partigiani Ebulide e Alessino furon celebri per una quantità di questi bisticci, che ebbero grande successo (3). Fra questi ve n'ha due, il « mucchio » e la « testa calva » (4), la cui idea fondamentale si fa risalire a Zenone, adattandosi alle argomentazioni, per cui si dimostra che è impossibile la formazione delle grandezze, mediante parti piccolissime. Anche le dimostrazioni di Zenone contro il moto hanno trovato, grazie a un altro megarico, Diodoro Crono, gran diffusione se non approfondimento (5). Inesauribile nell'inventare simili aporie, lo stesso Diodoro trovò anche la celebre dimostrazione (*σφαιρώων*), che voleva distruggere il concetto della possibilità: possibile è solo il reale; perchè un possibile, che non diventa reale, si dimostra appunto per ciò impossibile (6).

Anche in altro modo, i Sofisti più affini all'*eleatismo* mostrano un'estrema applicazione del principio della contraddizione e una corrispondente *esagerazione del principio d'identità*. Già Gorgia sembra abbia sostenuto la sua dottrina che tutte le affermazioni sono false, dichiarando essere inesatto dedurre da qualche cosa qualche altra cosa, che non sia proprio la stessa; e i cinici come Stilpone megarico, han fatto proprio questo pensiero. Conseguentemente, anche il giudicare e il parlare sono resi impossibili, come, secondo il principio eleatico, il moto e la plu-

(1) Tipico: « Hai finito di battere tuo padre? »; ovvero: « Hai buttato via le tue corna? ».

(2) DIOG. LAERZIO, II, 107.

(3) Cfr. PRANTL, *Gesch. der Log.*, I, 33 segg.

(4) Quale granello forma il mucchio? Quale capello che cade la calvizie?

(5) SESTO EMP., *Adv. math.*, X, 85 segg.

(6) CIC., *De fato*, 7, 13.

ralità. Come nella metafisica di Parmenide (che, del resto, talvolta riappare sì presso i megarici, che presso i cinici) la mancanza di concetti di relazione non consente alcuna combinazione dell'unità con la pluralità, e conduce alla negazione della pluralità, così qui la mancanza di concetti logici della relazione fece apparire impossibile l'applicazione d'una varietà di predicati intorno al soggetto.

2. Tutto questo rappresenta già delle correnti, in cui ha la sua espressione l'*indirizzo scettico*, assunto dalle ricerche dei sofisti intorno alla attività della conoscenza. Se da tali principii fu affermata l'impossibilità logica d'ogni proposizione sintetica, è manifesto che, col principio astratto dell'identità, come lo aveva formulato la dottrina eleatica dell'Essere, era inconciliabile lo stesso conoscere: la dottrina di Parmenide si era irrimediabilmente smarrita nelle dicotomie zenoniane. Ciò appare più evidente che mai nello *Scritto di Gorgia* (1), che dichiarava l'essere, la conoscenza e la comunicazione della conoscenza, impossibili. Non c'è nulla: perchè tanto l'Essere (il quale non può esser pensato nè come eterno, nè come transeunte, nè come semplice, nè come molteplice) quanto il Non-essere sono in sè concetti contraddittorii. Ma se qualche cosa fosse, non sarebbe conoscibile; perchè il pensato è sempre qualche cosa di diverso dall'essere, altrimenti non potrebbero esser distinti. Se poi ci fosse la conoscenza, questa non potrebbe essere insegnata: perchè ognuno ha soltanto le sue proprie rappresentazioni e nella differenza fra il pensiero e nei segni da impiegarsi per comunicarlo non c'è alcuna garanzia di reciproca intelligenza.

Questo *nihilismo* non meritava certo d'esser preso sul serio. Già il titolo del libro *Περὶ φύσεως ἢ περὶ μὴ ὄντος* ha tutta l'aria d'una farsa grottesca. Il retore, che badava solo alla forma, che disprezzava ogni scienza severa e non attendeva che all'arte del dire (1), si prese il divertimento di trattare ironicamente, come una cosa da nulla, tutto il lavoro della filosofia. Ma appunto l'aver fatto ciò e l'aver trovato plauso,

(1) Estratti se ne hanno in parte nel terzo cap. dello scritto pseudo-aristotelico *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (v. sopra p. 38-39), in parte in SESTO EMP., VIII, 65-86.

dimostrano che fra gli uomini, che han dato opera all'educazione del popolo, nella stessa cerchia della cultura scientifica, la fede nella scienza andò smarrita proprio nel tempo, in cui le masse cercarono in questa la loro salvezza. Ma questa disperazione nella verità è tanto più comprensibile, quanto più la ricerca severamente scientifica, condotta da Protagora, giunse allo stesso risultato.

3. Il sneco della dottrina di Protagora è dato dal suo sforzo di spiegare *psicogeneticamente* le idee umane. Per il bisogno pratico della dottrina della virtù e specialmente dell'educazione retorica, l'intendersi dell'origine e dello sviluppo delle idee era assolutamente necessario; ma per questo, le affermazioni basate su premesse concettuali universali, che i metafisici avevano espresse in proposito, non bastavano: invece, si offrivano spontaneamente le osservazioni fisio-psicologiche, che si facevano nei circoli più recenti e più scientifici. Ora, poichè in Protagora erano venute meno quelle determinazioni del valore, in forza delle quali erano stati contrapposti l'uno contro l'altro il pensare e il percepire, per lui non rimase che ammettere l'identità psicologica del pensiero e della percezione, alla quale si erano convertiti già quei metafisici, non appena vollero spiegare il rappresentare mediante il corso del mondo (cfr. § 6, 3). Per conseguenza egli dichiarò che *tutta la vita psichica non consta che di percezioni* (2). Questo *sensismo* si illustrò poi mediante tutta la massa dei fatti, che aveva raccolto la psicologia fisiologica collegata con le dottrine dei medici scienziati, e mediante le numerose teorie, che furono enunciate intorno al processo dell'attività sensitiva.

A tutte queste era poi comune il pensiero che, come ogni processo dell'accadere nel mondo, anche la *percezione* in ultima istanza si fonda sul *moto*. In questo eran d'accordo con gli atomisti, dalla cui scuola probabilmente uscì Protagora, abderita, Anassagora ed Empe-

(1) PLAT., *Men.*, 95 c.

(2) DIOG. LAERZIO, IX, 51.

doce; e quest'unanimità si allargò tanto che, nella percezione, da ogni parte si ammise non solo uno stato di moto della cosa percepibile, ma anche dell'organo percipiente. Checchè si pensasse dell'essenza metafisica di ciò che si moveva, era indubbiamente riconosciuto, che ogni percezione presupponeva questo doppio movimento. Empedocle aveva già enunciato che il moto interiore organico s'incontra con l'esteriore (1).

Su questa base si fonda la *dottrina della conoscenza* di Protagora (2). Se infatti la percezione è il prodotto di questi due movimenti che s'incontrano, essa è evidentemente *qualche cosa di diverso dal soggetto percipiente, ma anche dall'oggetto che produce la percezione*. Determinata da entrambi, è anche diversa da entrambi. Questa veduta di grande portata è detta la *dottrina della subbieltività della percezione sensibile*.

Tuttavia essa si presenta in Protagora con una limitazione tutta propria. Giacchè egli, infatti, come ognuno dei pensatori anteriori, non poteva ammettere una coscienza senza un reale corrispondente contenuto di coscienza, insegnò che in ogni movimento bilaterale si forma una duplicità: nell'uomo la *percezione* (αἴσθησις) e relativamente alla cosa il *contenuto della percezione* (τὸ αἰσθητόν). Pertanto, la percezione è il *sapere pienamente adeguato del percepito*, ma non punto il sapere della cosa. Ogni percezione adunque è vera, in quanto nel momento, in cui essa si produce, si produce rispetto alla cosa anche il contenuto in essa rappresentato come αἰσθητόν: ma nessuna percezione conosce la cosa stessa. L'uomo quindi non conosce le cose come sono, ma come sono per lui nel momento della percezione, ed anche

(1) Resta a sapersi se questi due movimenti siano stati già designati da Protagora come patire e agire (ποιεῖν e πάσχειν); come avviene nell'esposizione di PLAT., *Teet.*, 156 A. Comunque, tali categorie antropologiche non fan meraviglia, in bocca del sofista.

(2) Di fronte a tali antecedenti non o'è una ragione perentoria per ricondurre questa teoria dei movimenti reciprocamente incontrantisi a una immediata relazione con Eraclito. Il momento eracliteo di questa dottrina, veduto molto esattamente da Platone, è già rappresentato sufficientemente da quei precursori diretti, che riducono l'accadere sempre a rapporti di movimento.

solo per lui: ed esse, in questo momento, rispetto a lui sono così, cam'egli se le rappresenta. Questo è il significato del *relativismo* protagorea, secondo il quale per ogni individuo le cose sono così, come a lui *appariscono*: ciò che Protagora espresse nella celebre proposizione: che *misura di tutte le cose è l'uomo*.

Così, ogni opinione che deriva dalla percezione, è vera, ma in certo senso, appunto per questo, è anche falsa. Essa vale solo per il percipiente stesso; ed anche per lui soltanto nel momento, in cui la percezione ha luogo; ma non ha nessuna *validità universale*. E poichè, secondo l'opinione di Protagora, non c'è nessun'altra rappresentazione, quindi anche nessun altro sapere che la percezione, così per la conoscenza umana non v'è niente di universalmente valido. Questa veduta è *fenomenalismo*, in quanto essa insegna in questo senso ben determinato una conoscenza del fenomeno limitata all'individuo ed al momento; è *scetticismo*, in quanto rinnega ogni sapere che l'oltrepassi.

Noi non sappiamo, fino a qual punto Protagora stesso abbia tratto conseguenze pratiche dalla proposizione, che per ognuno sia vera la propria opinione. Sofisti posteriori ne derivarono che per ciò non sia possibile l'errore, che a tutto convenga tutto e nel tempo stesso nulla, ma specialmente che non sia possibile alcuna contraddizione reale; poichè parlando ciascuno del proprio contenuto percettivo, differenti asserzioni non avrebbero mai lo stesso oggetto. In ogni caso Protagora rinunziò ad ogni affermazione positiva intorno all'Ente; egli non parlò del reale, che si muove, ma solo del movimento e dei fenomeni, che esso suscita per la percezione.

Ora sotto questo rispetto, sia con Protagora, sia con la sofistica che si collega a lui, si cominciò il tentativo di riportare le diversità della percezione e quindi anche del fenomeno alle diversità del movimento. Fu probabilmente anche la forma, ma principalmente la velocità del movimento, che qui fu presa in considerazione (1). È interes-

(1) Senza dubbio prevale qui lo sviluppo della teoria della conoscenza di Protagora dalla scuola atomistica, per la quale era essen-

sante inoltre notare, che sotto il concetto della percezione erano comprese non soltanto le sensazioni e le intuizioni, ma anche i sentimenti materiali e gli appetiti; notevole principalmente, perchè anche a questi stati doveva corrispondere un *αἰσθητόν*, una qualificazione momentanea della cosa, che suscita la percezione. I predicati dell'accecabile e dell'appetibile subiscono a questo modo la stessa valutazione gnoseologica dei predicati dell'impressione sensibile. Ciò che ad uno appare dilettevole, utile, desiderabile è per lui dilettevole, utile, desiderabile. Lo stato individuale è anche qui la misura delle cose ed un'altra determinazione generalmente valida del valore delle cose non esiste.

In questo indirizzo l'edonismo di Aristippo si è svolto dalla dottrina di Protagora; noi non conosciamo, egli insegna, le cose, ma soltanto il loro valore per noi e gli stati (*πάθη*), in cui esse ci pongono. Ma queste condizioni sono riposo e indifferenza, forte agitazione e dolore, oppure dolce moto e piacere. E fra queste, solo l'ultima è desiderabile (cfr. sopra § 7,9).

E. LAAS, *Idealismus und Positivismus*, I (Berlin, 1880).

W. HALBFASS, *Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras* (Strassburg, 1882).

SATTIG, *Der Protagoreische Sensualismus (Zeitschrift für Philosophie, voll. 86-89)*.

4. Così tutte le correnti del pensiero della sofistica finirono col rinunciare alla verità. *Ma Socrate aveva bisogno della verità*, e però credette, che la si potesse raggiungere cercandola onestamente. Virtù è sapere, e poichè vi deve essere la virtù, vi dev'essere anche il sapere. Qui si presenta per la prima volta nella storia con piena chiarezza la *coscienza morale come postulato gnoseologico*. Poichè non è possibile moralità senza conoscenza, dev'esservi la conoscenza: e se il sapere non v'è, dev'essere cercato, de-

ziale la riduzione dell'elemento qualitativo al quantitativo (cfr. sopra § 4 e 5): certo il sofista non s'immischia per principio in teorie metafisiche, quali l'atomismo.



v'essere conseguito con isforzo, come fa l'amante per il possesso della cosa amata. La scienza è il nostalgico, pugnace amore del sapere: φιλοσοφία (cfr. Platone, *Simp.* 203<sup>E</sup>).

Da questa convinzione si svolgono tutti i particolari della dottrina scientifica di Socrate (1), in primo luogo i li-  
limiti, in cui egli ritiene necessario e però possibile il sapere. Per la vita morale è necessaria soltanto una conoscenza dei rapporti della vita umana (τὰ ἀνθρώπεια): soltanto per questa è necessario un sapere, e soltanto per questa basta anche la potenza conoscitiva dell'uomo. Le ipotesi naturalistiche e metafisiche non hanno niente da fare col compito morale dell'uomo, e Socrate le prese sì poco in considerazione, da ammettere l'opinione dei sofisti, che sia impossibile raggiungere una conoscenza sicura intorno a tali problemi. La scienza è possibile soltanto come *sapere pratico*, come conoscenza della vita morale.

I sofisti, che son venuti dopo Socrate, hanno affinata ancora di più questa intuizione, sotto l'influenza del principio eudemonistico di lui. Per i Cinici e per i Cirenaici la scienza aveva valore solo in quanto essa fornisce all'uomo il vero mezzo per esser felice. Per Antistene e per Diogene, il sapere era apprezzato non per sè stesso, ma come mezzo per dominare le passioni e per conoscere i bisogni naturali dell'uomo; i Cirenaici dicevano, che le cause della percezione (τὰ πεποιηκότα τὰ πάθη) sono per noi altrettanto indifferenti che in conoscibili, e che la conoscenza, che produce la felicità, ha da fare solo coi nostri stati, che noi sicuramente conosciamo. L'essere Socrate ed i Sofisti rimasti indifferenti dinanzi alla metafisica ed alla scienza naturale è la conseguenza dell'aver essi rivolto i loro studi all'essenza interna dell'uomo.

5. Rimarrà sempre un fatto notevole, che un uomo come Socrate, il quale restrinse tanto il campo della sua ricerca scientifica, dentro di esso abbia tuttavia determinato l'essen-

(1) Cfr. FR. SCHLEIERMACHER, *Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen*, in *Ges. Werke*, III, vol. II, pag. 287 e segg.).

za della scienza in una maniera così chiara e così decisiva anche per il futuro. Egli dovette questo essenzialmente alla istintiva fermissima *opposizione al relativismo dei Sofisti*. Costoro insegnavano, che vi sono soltanto opinioni (*δόξαι*) le quali valgono per ciascuno individuo con *necessità psicogenetica*; ma egli creò un sapere, che dovesse valere come norma egualmente *per tutti*. Di fronte al mutamento ed alla molteplicità delle rappresentazioni individuali, egli cercò di scoprire l'elemento costante ed unitario, che tutti devono riconoscere. Egli cercò la *φύσις logica* e la trovò nel *concetto*. Anche qui la intuizione trasse origine dalla esigenza, la teoria dal postulato.

Anche gli antichi pensatori avevano avuto un senso vago del fatto, che il pensiero razionale, cui dovevano la loro conoscenza, fosse qualche cosa di essenzialmente diverso dall'ordinaria rappresentazione sensibile del mondo e dall'opinione tradizionale; ma essi non avevano potuto elaborare questa differenza del valore nè psicologicamente, nè logicamente. Socrate arrivò a tanto, poichè anche qui egli determinò la cosa per mezzo del risultato, che da essa s'aspettava. La rappresentazione, che dev'essere più che un'opinione, e che deve valere come sapere per tutti, deve essere ciò, che è comune in tutte le rappresentazioni particolari, che si sono presentate ai singoli, in singole circostanze: la validità generale soggettiva bisogna aspettarsela soltanto per l'elemento generale obbiettivo. Se dev'esservi quindi sapere, bisogna trovarlo soltanto in ciò, in cui coincidono tutte le rappresentazioni individuali. Questo elemento realmente generale, che rende possibile la comunione soggettiva dell'attività rappresentativa, è il concetto (*λόγος*); e *scienza* quindi è *pensare per concetti*. Il valore generale, che vien preso in considerazione per il sapere, è possibile solo in quanto il concetto scientifico suscita l'elemento comune, contenuto in tutte le percezioni e le opinioni singole.

Quindi il fine di ogni lavoro scientifico è la *determinazione dei concetti*, la *definizione*. Lo scopo della ricerca è quello di fissare τὸ ἕκαστον εἶναι, che cosa sia ciascuna cosa: soltanto così, di fronte alle opinioni che mutano, si può giungere a forme di rappresentazioni stabili.

Questa dottrina era stata preparata in certo modo dalle ricerche dei sofisti intorno al significato delle parole, alla sinonimia ed ai rapporti etimologici. Sotto quest'ultimo riguardo le ipotesi dei sofisti nei primordii della filosofia del linguaggio (efr. il *Cratilo* di Platone) giunsero alla questione, se fra le parole ed il loro significato prevalga un rapporto naturale o soltanto un rapporto convenzionale (*φύσει ἢ θέσει*). Nel fissare il significato delle parole, pare che abbia avuto buon successo Prodicco, che Socrate cita con lode.

Per i sofisti posteriori, l'aspirazione di Socrate verso concetti immutabili si è amalgamata con la metafisica eleatica e col suo postulato dell'identità dell'essere con sè stesso. Euclide disse la virtù o il bene l'unico essere, che, chiamato con differenti nomi dagli uomini, immutabilmente rimane lo stesso in sè. Antistene spiegò il « concetto » come quello che determina l'essere eterno delle cose (1), ma egli intese questa identità dell'esistente con sè stesso, la quale si leva al di sopra di tutti i rapporti, in modo così assoluto, da pensare che ogni esistente reale sia determinabile solo mediante sè stesso. L'attribuzione di predicati è impossibile; vi sono solo giudizi analitici (efr. sopra, n. 1). Quindi soltanto ciò che è complesso è determinabile con concetti, ciò che è semplice non si definisce (2). Di quest'ultimo non v'ha nessuna conoscenza per concetti, esso può essere mostrato soltanto nella sua obbiettività materiale. Così i Cinici dalla teoria socratica dei concetti giunsero a un sensualismo, che riconobbe come semplice, come originario, solo quello che si poteva toccare con mano e vedere con l'occhio, e questa è la base della loro opposizione a Platone e del loro materialismo, vivamente da lui combattuto.

6. Per Socrate l'essenza della scienza era la *ricerca dei concetti*, e questo costituì tosto la forma esteriore del suo filosofare. Il concetto doveva essere ciò, che vale per tutti: esso doveva trovarsi quindi nel *pensiero comune*. Socrate non è nè un bizzarro solitario, nè un maestro, che insegna *ex cathedra*, ma un uomo assetato di verità, il quale vuole ammaestrare tanto sè quanto gli altri. La sua filosofia è *dialogica*, e si svolge nella conversazione, che egli era pronto e cominciare con chiunque gli volesse dare

(1) Λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τι ἦν ἢ ἔστι δηλῶν: DIOG. LAERZIO, VI, 3.

(2) PLATONE, *Teet.* 202 B.

ascolto (1). Da qualsivoglia momento della vita quotidiana facilmente si potea trarre occasione per isvolgere i concetti morali, i soli che egli ricercava. Dallo scambio dei pensieri doveva scaturire l'elemento comune; il *διαλογισμὸς* era la via al *λόγος*. Ma questo conversare incontrava molteplici difficoltà: la pigrizia dell'abitudine mentale, la boriosa mania d'innovazione, il fare paradossale dei Sofisti, l'orgoglio del sapere superficiale e della ripetizione vuota. Da questo ambiente balzò fuori Socrate, presentandosi egli stesso come chi è avido d'imparare, cavando con lusinghe le idee mediante accorte domande, scoprendone la deficienza con irrefutabile conseguenza e finalmente ricordando ai presuntuosi Ateniesi, che il *principio di ogni sapere è la conoscenza nella propria ignoranza*. Con chi si tratteneva presso di lui, cominciava a passare severamente alla determinazione dei concetti e, guidando la conversazione, portava passo passo l'interlocutore allo sviluppo chiaro e senza contraddizione del suo pensiero, dando espressione esatta a ciò, che in lui sonnecchiava come qualche cosa presentita confusamente. Egli chiamava ciò la sua *ostetricia* spirituale, e quella preparazione la sua *ironia*.

7. Ma il *metodo maieutico* ha anche un altro significato reale: nella conversazione viene a galla l'*unità razionale*, a cui si sottomettono tutte le parti, non ostante le loro opinioni divergenti. Il concetto non dev'esser fatto, dev'essere trovato: esso v'è già, ma deve soltanto essere tratto fuori dalla spoglia delle esperienze e delle opinioni individuali, in cui si trova. Perciò il processo della formazione del concetto secondo Socrate è *epagogico* o *induttivo*: mediante la comparazione delle idee particolari e delle rappresentazioni sensibili individuali, esso porta all'elemento generale astratto; egli risolve ogni questione particolare cercando di giungere, mediante casi analoghi e la ricerca di rapporti affini, ad una determinazione generale astratta, che si possa recisamente applicare al problema speciale proposto, e questa *subordinazione del particolare al gene-*

(1) Questo momento coincide con l'influenza della dialettica di Zenone, per imprimere alla letteratura filosofica posteriore il carattere dialogico.

rale costituisce in pratica il rapporto fondamentale della conoscenza scientifica.

Certo, il processo induttivo, come l'applica Socrate (presso Senofonte e Platone), è ancora di una semplicità, di una imperfezione fanciullesca. Gli manca ancora l'accorgimento del generalizzare e la circospezione metodica della formazione dei concetti. Il bisogno dell'elemento generale è così vivo, che s' appaga subito d' un materiale ammassato in fretta, ed il convincimento del valore decisivo del concetto è così forte, che la questione speciale proposta vien subito risolta. Ma, per quanto grandi possano essere le lacune nelle argomentazioni socratiche, non viene scemata pertanto la sua importanza storica. La sua teoria dell' induzione non ha valore *metodologico*, ma *logico* e *gnoseologico*. Essa fissa in una maniera decisiva ed imperitura, che il *còmpito della scienza* è quello di tendere, dalla *comparazione dei fatti*, alla *determinazione dei concetti generali*.

8. Se Socrate definì l'essenza della scienza come pensiero concettuale, egli ne fissò anche i *limiti dell' applicazione*. Quel còmpito non si può soddisfare, secondo la sua opinione, se non nel campo della vita pratica. La scienza è, secondo la sua forma, formazione di concetti; secondo il suo contenuto, *Etica*.

Intanto rimane ancora l'intera massa delle rappresentazioni intorno alla natura, con tutte le questioni ed i problemi, che vi si connettono; che se esse in gran parte sonò indifferenti per la vita morale, tuttavia non si possono trascurare; ma, poichè Socrate ha rinunciato di pervenire attraverso tali quistioni ad una conoscenza concettuale, tanto più egli ha la possibilità di fornarsi dell' universo una rappresentazione, che appaghi i suoi bisogni morali scientificamente fondati.

Avviene quindi, che Socrate respinge ogni scienza naturale, ma in tanto si volge ad una *considerazione teleologica della natura*, che ammira la saggezza dell'ordinamento del mondo, la conformità delle cose ad un fine (1),

(1) È inverosimile, che Socrate sotto questo riguardo abbia sentito una forte influenza di Anassagora, poichè la teleologia di costui si

e che, dove cessa l'intelligenza, s'affida alla provvidenza. Con questa credenza Socrate si è tenuto quanto più è possibile vicino alle idee religiose del suo popolo, ed ha parlato della pluralità degli dei, sebbene tendesse piuttosto al monoteismo etico, che si preparava ai suoi tempi. Ma egli non apparve in questo come riformatore; diede insegnamenti morali, ed, esponendo la sua credenza, non toccò quella degli altri.

Da questa credenza derivò anche la convinzione, con cui egli limitò perfino il razionalismo della sua etica: la fiducia nel *δαίμωνιον*. Quanto più egli insisteva sulla chiarezza dei concetti e sulla piena conoscenza dei rapporti morali, e quanto più quindi egli era verace rispetto a sè stesso, tanto meno poteva nascondersi, che l'uomo nella sua limitatezza non basta a ciò; che vi sono sempre momenti, in cui la conoscenza non giunge a sicura decisione e dove il sentimento acquista i suoi diritti. A questo punto Socrate credeva di sentire in sè il *demone*, una voce che lo consigliava, ma che per lo più lo metteva in guardia. Egli credeva, che gli dei in questo modo distogliessero dal male colui, che del resto era loro ossequente, nei momenti difficili, in cui la sua conoscenza veniva meno.

riferisce all'armonia del mondo celeste, non alla vita dell'uomo, mentre le osservazioni, che sono attribuite a Socrate, specialmente da Senofonte, fanno l'utile dell'uomo norma dell'ammirazione dell'universo. Alla credenza socratica sono molto più affini le concezioni religiose dei grandi poeti ateniesi, specialmente dei tragici.

### CAPITOLO III.

#### IL PERIODO SISTEMATICO.

Il terzo, definitivo periodo della scienza greca raccolse i frutti delle due fasi svoltesi preecedentemente: esso si presenta essenzialmente come *una mutua compenetrazione del pensiero cosmologico e antropologico*. Ma questa unione appare solo in piccola parte come necessità reale, e meno ancora come un bisogno del tempo: essa è piuttosto principalmente l'opera di grandi personalità e del loro particolare indirizzo conoscitivo.

La tendenza del tempo mirava più allo sfruttamento pratico della scienza: ed essa vi si uniformò, e quando la sua ricerca si frazionò in ricerche particolari intorno a problemi meccanici, fisiologici, retorici e politici, e quando la sua esposizione si adattò alla portata dell'uomo comune. Le questioni generali della conoscenza universale avevano perduto per la gran massa non solo del popolo, ma anche dei dotti, l'interesse, che avevano avuto da principio, e la loro confutazione settica mediante la gnoseologia dei Sofisti non apparve in niun caso nella forma di una rinunzia o di un rimpianto.

Se quindi la filosofia greca, dalle ricerche intorno al sapere ed al volere umano, a cui si indirizzò la ricerca dell'epoca dell'illuminismo, è ritornata con nuovo vigore ai grandi problemi della metafisica e per questa via è giunta alla sua altezza, essa deve tutto questo all'impulso scientifico personale dei tre grandi uomini, che sono stati i eroifei di questo prezioso sviluppo del pensiero antico: Democrito, Platone, Aristotile.

Le creazioni di questi tre eroi del pensiero greco si di-

stinguono dalle teorie di tutti i predecessori per il loro carattere *sistematico*: tutti e tre hanno tramandato ampi e ben definiti *sistemi della scienza*. Le loro dottrine ebbero questo carattere, da un lato per l'universalità dei problemi, e dall'altro per la conscia unitarietà della loro trattazione.

Mentre ciascuno dei pensatori precedenti aveva affrontato solo una ristretta cerchia di questioni, e quindi mostrato di conoscere soltanto un certo campo della realtà; mentre cioè l'interesse fisico e psicologico della ricerca erano apparsi quasi soltanto isolatamente, il lavoro di questi tre uomini si rivolse *egualmente a tutto il dominio dei problemi scientifici*. Essi raccolsero ciò che l'esperienza e l'osservazione avevano acquisito; compararono ed esaminarono i concetti, che s'erano formati con esse, e fissarono in un utile legame e rapporto quello, che fino allora era sorto qua e là indipendentemente ed isolatamente. Già nell'ampiezza e nella varietà della loro attività letteraria appare questa universalità del loro interesse scientifico: e la gran quantità del materiale, che vi è elaborato, si spiega in parte solo mediante la viva *collaborazione delle loro grandi scuole*, in cui essi — e ciò sia detto specialmente per Aristotèle, — secondo la tendenza e le doti di ciascuno, introdussero una divisione del lavoro.

Al principio fondamentale, con cui ciascuno di questi tre uomini intraprese e guidò l'*elaborazione unitaria* di tutto il materiale conoscitivo, si deve se non avvenne la dispersione del lavoro comune nel particolare. In più di un punto questo portò ad una comprensione unilaterale e ad una specie di preponderanza di campi particolari, e quindi ad interferenze di problemi, che non resistettero alla critica: ma, d'altra parte, appunto pel ravvicinamento, che ebbe luogo fra le forme di conoscenza dei diversi rami del sapere, la formazione metafisica dei concetti raggiunse tale altezza, ed il pensiero astratto tale acutezza e tanta profondità, che nel breve tempo di appena due generazioni furono elaborati gli *elementi tipici di tre differenti concezioni del mondo*. Così in questi primi geniali creatori si



ebbero in egual misura i vantaggi e gli svantaggi della formazione filosofica del sistema.

La sistemazione del sapere in teoria filosofica generale si è compiuta in misura ascendente da Democrito e da Platone, ad Aristotele; solo presso quest'ultimo si trova la forma di una ripartizione organica della scienza nelle discipline particolari; così Aristotele ha chiuso lo sviluppo della filosofia greca ed iniziato l'epoca delle scienze speciali.

In particolare, il processo di tale sviluppo è stato questo: dall'applicazione dei principii, ottenuti per opera dei Sofisti e della dottrina socratica, ai problemi cosmologici e metafisici, derivarono prima i due sistemi antitetici di Democrito e di Platone; e dal tentativo di conciliare queste antitesi balzò fuori la dottrina definitiva di Aristotile.

In Democrito e in Platone l'essenziale è che entrambi si valsero delle vedute gnoseologiche della filosofia dell'illuminismo pel rinnovamento metafisico. La comune dipendenza dalle dottrine del periodo cosmologico e della sofistica, specialmente dalla teoria di Protagora, impresse alle due dottrine un certo parallelismo ed una parziale parentela, che è tanto più interessante, quanto più profondo d'altro lato è il contrasto fra loro. Questo contrasto è fondato sul fatto, che la dottrina socratica non ha avuto alcuna azione su Democrito, ma è stata di un influsso decisivo su Platone: e che quindi nel sistema di quest'ultimo il momento etico ha la preponderanza, così come in quello del primo passa in seconda linea. Così dallo stesso fondamento si svolgono parallelamente il materialismo di Democrito e l'idealismo di Platone.

Con questa antitesi si spiega anche la diversità della loro influenza. La comprensione puramente teorica della scienza, che predomina in Democrito, non piace ai suoi contemporanei: la sua scuola, dopo di lui, subito scompare. Platone invece, la cui dottrina scientifica fondava anche un principio pratico, ebbe nell'Accademia una scuola numerosa e duratura. Ma questa scuola, la cosiddetta Accademia antica, si smarrì tosto, seguendo la corrente generale dell'epoca, par-

te nella ricreazione speciale, parte nel compito di un moralismo popolare.

Da essa sorse quindi la gran figura di Aristotele, il più efficace pensatore, che la storia abbia avuto. La potente concentrazione, con cui egli, per conciliare l'antitesi trovata fra i suoi due grandi predecessori, riuscì a cristallizzare tutto il contenuto del pensiero della scienza greca intorno al concetto dell'evoluzione (ἐντελέχεια), ha fatto di lui il maestro filosofico dell'avvenire, e del suo sistema l'espressione più perfetta del pensiero greco.

Democrito di Abdera (circa 460-360), educatosi nell'ambiente scientifico della sua patria e mediante viaggi di lunghi anni, durante il gran rumore dell'epoca dei sofisti visse una vita calma ed appartata nella sua città natale, che lo onorò molto, e lo mantenne lontano dalle clamorose agitazioni di Atene. Egli non aveva da insegnare abilità, nè politiche nè di altro genere; aveva uno spirito essenzialmente teoretico, ed era inclinato specialmente alla ricerca naturale. Alla gigantesca crudizione ed alle ampie conoscenze egli accoppiava grande chiarezza di pensiero astratto e, a quanto pare, forte tendenza alla semplificazione schematica dei problemi. La gran quantità dei suoi lavori mostra che egli fu a capo di una larga scuola, di cui sono conservati anche alcuni nomi, sebbene di poca importanza. Tuttavia niente caratterizza meglio l'allontanamento dei suoi contemporanei dalla ricerca disinteressata dell'indifferenza, che incontrò il suo sistema di interpretazione meccanica della natura: la sua dottrina non fu tenuta in considerazione per ben due millenni; causa, la prevalenza dei sistemi teleologici; o solo nella scuola epicurea trascendè innanzi la sua esistenza, del resto anche mal compresa.

L'antichità ha celebrato Democrito anche come un grande scrittore: tanto più quindi è da rimpiangersi la quasi completa perdita delle sue opere, di cui, oltre i numerosi titoli, ci son pervenuti solo piccolissimi frammenti, e questi in parte dubbii. Gli scritti più importanti pare che siano stati, dal punto di vista teorico il *Méγας* e il *Μικρός διάκοσμος, περί νοῦ* e *περί ἰδεῶν*; dal punto di vista pratico *περί εὐθυμίας* e *ὑποθήκαι*. Dopo le raccolte di W. BURCHARD (Minden, 1830 e 34) e di LORTZING (Berlino, 1873), W. KAHL (Diedenhofen, 1889) ha cominciato una revisione delle fonti, e P. NATORP ha pubblicato i frammenti etici (*Die Ethika des D.* Lipsia 1893). Cfr. G. HART, *Zur Seelen und Erkenntnislehre des Demokrit* (Lipsia, 1886).

Platone, ateniese (427-347), di nobile famiglia, era cresciuto nell'ambiente più favorevole della cultura artistica e scientifica del suo tem-

po, quando la personalità di Socrate produsse su di lui un' impressione così possente, che lo distolse dai suoi tentativi poetici e si dette totalmente alla compagnia del Maestro. Egli fu lo scolare più fedele e più intelligente, ma anche più indipendente. La morte di Socrate lo determinò prima ad accettare l'invito di Enclide a Megara; poi visitò Cirene e l'Egitto; ritornò per qualche tempo in Atene, e quivi cominciò ad insegnare con gli scritti, ma probabilmente anche a voce. Verso il 390 lo troviamo nella Magna Grecia e in Sicilia, dove contrasse legami con i Pitagoriei, e partecipò anche agli affari politici. Questi lo trassero in serio pericolo, alla corte del tiranno di Siracusa, Dionisio il vecchio, su cui aveva cercato di influire con l'aiuto del suo amico Dione: fu consegnato agli Spartani come prigioniero di guerra e riscattato solo mediante l'aiuto dell'amico. Questo tentativo di politica pratica in Sicilia fu da lui ripetuto posteriormente ancora due volte (367 e 361) ma sempre con infelice successo.

Dopo il primo viaggio in Sicilia, fondò nel giardino di Academo la sua scuola, in cui raccolse tosto intorno a sè per un comune lavoro scientifico un gran numero di uomini insigni. Tuttavia il vincolo di questa associazione è da ricercarsi piuttosto in una amicizia fondata sulla comunanza di ideali morali. La sua attività di maestro ebbe da principio, alla maniera socratica, il carattere dialogico della ricerca in comune, ed assunse solo nella vecchiaia quello di lezione scolastica.

In quest'azione personale egli stesso vide il perno della sua attività: la ricerca scientifica era soltanto un lato della sua ricca personalità; il bisogno d'una dottrina morale e di un'azione politico-sociale era in lui ancora più impellente. Egli scrutò a fondo i mali del suo tempo; la partecipazione al partito aristocratico si accoppiò in lui con l'indirizzo avviato da Socrate, ed egli non perdette mai la speranza di riformare con la sua scienza la vita del suo tempo e di guidarla sulla via della concezione religiosa, che egli stesso doveva alla setta dionisiaca. E qui si presenta come terzo momento della sua personalità l'eccellente disposizione artistica, che gli consentì di dare ai suoi ideali la veste di un'esposizione poetica nella lingua più splendida.

Il fondo estetico-letterario di questa vita di pensatore e di maestro è dato dalle *Opere* di Platone (1), in cui il processo del filosofare

(1) Tradotte in tedesco da HIER. MÜLLER, con introduzione di K. STEINHART, 8 voll. (Lipsia, 1850-66); un 9° vol. contiene la vita di Platone di K. STEINHART (Lipsia 1873). Fra le recenti edizioni in cui sono sempre ripetute i numeri delle pagine, che abitualmente si citano, di quella dello Stefano (Parigi, 1578), sono notevoli quella di J. BEKKER (Berlino 1816 e seg.), STALLBAUM (Lipsia 1850), SCHNEIDER e HIRSCHIG (Parigi, Didot, 1846 e seg.), M. SCHANZ

è esposto con vivacità drammatica e con disegno plastico delle personalità e dello loro concezioni della vita. Come opere d'arte, il *Simponio* ed il *Fedone* sono le più egregiamente riuscite; la *Repubblica* offre la più grandiosa impronta di tutta quanta la dottrina platonica. La forma, ad eccezione dell'*Apologia* di Socrate, è sempre il dialogo: tuttavia la sua trattazione artistica è trascrta in parte nella vecchiezza, ed il dialogo rimane soltanto come il quadro schematico di una esposizione letteraria (*Timeo*, *Le leggi*). Quasi sempre, è Socrate il principale personaggio della conversazione ed anche colui, al quale Platone pone in bocca il suo giudizio, quando occorre: solo gli ultimi scritti fanno eccezione.

Anche l'esposizione è in generale piuttosto artistica che scientifica. In una forma linguistica perfetta, essa rivela la più grande vivacità e fluidità d'intuizione, ma nessun rigore nella distinzione dei problemi e nella ricerca metodica. Il contenuto di ciascun dialogo si determina soltanto dall'oggetto, che predomina in esso. Dove l'esposizione astratta non è possibile o non è opportuna, Platone adopera i così detti miti, le esposizioni allegoriche, che elaborano liberamente in forma poetica motivi favolosi o mitologici: specialmente dai misteri dionisiaci egli prende l'esposizione immaginosa dell'immortalità dell'anima e la descrizione della vita d'oltre tomba (*Gorgia*, *Fedro*, *Fedone*, *Repubblica*).

(Lipsia 1875 e seg.). [Delle vecchie traduzioni italiane basta ricordare per la sua completezza quella di DARDI BEMBO (5 voll. Venezia, 1601; 2ª ed., 4 voll. 1742). R. BONGHI, dove aver tradotto nel 1847 il *Filebo*, e nel 1857 l'*Entidemo*, impreso nel 1880 una trad. completa; ma ne pubblicò solo 13 volumetti in-18, gli ultimi dei quali postumi: vol. I, *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*; II, *Fedone* (1881); III, *Protagora* (1882); IV, *Entidemo* col 1º libro delle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele; V, *Cratilo*; VI, *Tetrateo*; VII, *Repubblica*; VIII, *Sofista*, *Politico* e *Parmenide*; IX, *Convito*; X, *Fedro*, *Alcibiade I*, *Cormide*; XI, *Lachete*, *Gorgia* e *Menone*; XII, *Ippia maggiore*, *Ippia minore* e *Jone*; XIII, *Filebo* 2ª ed. — FRANCESCO ACRÌ tradusse da prima il *Timeo* e il *Parmenide* (Berlino-Palermo, 1862); poi riprese nel 1884 l'opera sua, ritraducendo i diall. già tradotti e continuò fino al 1900 dando in tutto i seguenti diall.: Il *Fedone* e il *Critone* (1884); il *Convito* (1885); il *Timeo* e l'*Eutifrone* (1886); l'*Assioco*, il *Jone*, il *Menone* e il *Parmenide* (1889); l'*Alcibiade maggiore* (1891); il *Fedro* (1896); l'*Apologia* (1900). Nel 1873 s'accinse a una traduzione di tutti i diall., che avrebbe dovuto essere compiuta in 4 anni in 8 voll., EUGENIO FERRAI; ma dopo il I vol. (*Ippia minore*, *Jone*, *Alcibiade Maggiore*, *Liside*, *Cormide*, *Lachete*, *Protagora*, 1873); ne uscì un II nel 1875 (*Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*, *Gorgia*, *Menone*, *Ippia maggiore*; un III nel 1874 (*Fedro*, *Convito*, *Entidemo*, *Menesseno*) e un IV nel 1883 contenente la *Repubblica*].

La tradizione è solo in parte sicura; altrettanto dubbio è l'ordine cronologico delle opere e la loro sistemazione.

Intorno a queste questioni, dopo l'impulso dato dallo SCHLEIERMACHER nella sua traduzione (Berlino 1804 e seg.) hanno lavorato principalmente: J. SOCHER (Monaco, 1820), C. FR. HERMANN (Heidelberg 1839), E. ZELLER (Tübingen 1839) FR. SUCKOW (Berlino, 1855), FR. SUSEMILH (Berlino 1855-56), E. MUNK (Berlino 1866) FR. UEBERWEG (Vienna, 1861), K. SCHAARSCHMIDT (Bonn, 1866), H. BONITZ (Berlino 1875), G. TEICHMÜLLER (Gotha 1876, Lipsia 1879, Breslavia 1881), A. KROHN (Halle 1878), W. DITTENBERGER (nello *Hermes*, 1881), H. SIEBECK (Friburgo i. B. 1889), P. LUTOWSLAWSKI (Londra, 1897), P. NATORF (Lipsia 1903), H. RAEDER, (Lipsia, 1905).

Gli scritti ritenuti come autenticamente platonici sono: a) Opere giovanili, che non sorpassano ancora il punto di vista socratico: *Apologia*, *Critone*, *Eutifrone*, *Liside*, *Lachete* (probabilmente anche *Carclide*, *Ippia*, minore e *Alcibiade I*): b) Scritti di polemica contro la sofistica: *Protagora*, *Gorgia*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Menone*, *Teeteto*: c) Opere capitali per l'esposizione della propria dottrina: *Fedro*, *Simposio*, *Fedone*, *Filebo* e la *Repubblica*, la cui elaborazione, cominciata presto e compiutasi a grado a grado, si protrasse fino ai più tardi anni del filosofo: d) Gli scritti della vecchiaia: *Timeo*, le *Leggi* ed il frammento del *Critia*. Fra gli scritti dubbii, i più importanti sono: *Sofista*, *Politico*, *Parmenide*. Non sono probabilmente di Platone, ma certo dei suoi scolarci, i quali avevano molta di similitudine con la dialettica eleatica e con l'eristica. I primi due di essi sono del medesimo autore.

Cfr. H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (Göttingen, 1861 e seg.), G. GROTE, *Platon and the other companions of Socrates* (Londra, 1865) A. C. CHAIGNET, *La vie et les écrits de Platon* (Parigi 1873), E. HEITZ (in O. MÜLLER, *Gesch. d. griech. lit.*, 2<sup>a</sup> ed. II, 2, 148-235). A. FOULLÉE, *La philosophie de P.* (Parigi 1888-89), W. PATER, *Platon and Platonism* (Londra 1893), W. WINDELBAND, *Platon*, 4<sup>a</sup> ediz., (Stoccarda 1905) [trad. ital. nella Coll. dei « Grandi pensatori » edita da R. Sandron].

La scuola di Platone si chiama l'*Accademia*, ed il suo sviluppo, che arriva fino al termine del pensiero antico, ed è legato al possesso ininterrotto del bosco accademico e del ginnasio ivi esistente, si divide in tre, o, se si vuole, in cinque periodi: 1. L'antica Accademia, i più prossimi scolari di Platone e le generazioni seguenti; fino a circa il 260 a. C., 2. La Media Accademia, che ebbe un indirizzo scettico ed in cui si distinguono una scuola più antica di Arcesilao, ed una più recente di Carneade (circa dopo il 160), 3. La nuova Accademia, che con Filone di Larissa, verso il 100, ritornò al-

l'antico dommatismo e con Antioco di Ascalona (circa 25 anni dopo) s'incamminò per la via dell'eccletismo. Intorno alle due, o rispettivamente quattro, forme più recenti cfr. part. II, cap. 1. Più tardi la scuola neoplatonica s'impossessò dell'Accademia (part. II, cap. 2).

All'antica Accademia appartennero nomi di grande dottrina e personalità di grande considerazione: i capiscuola furono Spensippo, nipote di Platone, Senocrate di Calcedonia, Polemone e Cratete di Atene; accanto ad essi sono da ricordare fra gli altri Filippo di Opunto ed Eraclide di Eraclea del Ponto, fra i più recenti Crantore. Ebbero più libera relazione con la scuola l'astronomo Eudosso di Cnido ed il pitagorico Archita di Taranto.

Cfr. RICH. HEINZE, *Neokrates* (Lipsia, 1892).

Fra tutti i suoi soci nell'accademia di gran lunga eccelle Aristotele di Stagira (384-322). Figlio del medico macedone Nicomaco, egli aveva ereditato dalla scuola paterna una tendenza alla scienza medica e alla scienza naturale, allorchè, a diciott'anni, entrò nell'Accademia, in cui ebbe tosto una parte relativamente autonoma come rappresentante letterario ed anche come maestro di retorica, pur serbando frattanto una dipendenza di amorevole ossequio verso il maestro. Solo dopo la morte di Platone egli si staccò materialmente dall'Accademia, visitando prima con Senocrate il suo amico Ermia, tiranno di Atarneo ed Asso in Misia, di cui sposò più tardi la congiunta Pitiade. Dopo una dimora prolungata in Atene ed in Mitilene, per desiderio di Filippo di Macedonia il 343 intraprese l'educazione di suo figlio Alossandro, che continuò poi per circa tre anni col più grande successo. Dopo dedicò alcuni anni nella sua patria agli studi scientifici insieme al suo amico Teofrasto, e fondò di poi, nel 335, insieme con costui in Atene la sua propria scuola, che ebbe sede nel Liceo, e fu chiamata la *peripatetica* (probabilmente per i pergelati ombrosi di esso).

Dopo una mirabile attività di 12 anni, lasciò Atene in seguito ad agitazioni politiche, sospettato di sentimenti monarchico-macedonici, e si recò a Calcide, dove nell'anno seguente morì per una malattia di stomaco. Confr. A. STAMM, *Aristotelia*, I (Halle 1830).

Accanto al sublime volo di Platone, la personalità e l'opora di Aristotele appaiono certo più freddo o più compassate. Ma se in lui non è l'impulso a occuparsi della vita pubblica, nè il decoro poetico della parola e della composizione, molto più possenti sono invece il nerbo del pensiero, che si eleva su tutto o domina tutto, la purezza o la chiarezza del senso scientifico, il sicuro colpo d'occhio della disposizione, la forza d'organizzare la collaborazione spirituale. Aristotele è una personificazione dello spirito della scienza, quale non si è poi veduta mai nel mondo, ed in questo senso ha esercitato la sua incomparabile azione sull'avvenire: per la ricerca, che tenta d'abbrae-

ciaro la realtà con acuto sguardo, senza lasciarsi deviare da tutti gli interessi del sentimento, egli rimarrà sempre il gran signore e duce del pensiero.

Di tutta l'attività letteraria straordinariamente copiosa di Aristotele è rimasta solo la più piccola parte, ma la più importante scientificamente. Sono perduti, tranne pochi frammenti, i dialoghi da lui stesso pubblicati, i quali lo facevano apparire innanzi agli occhi dell'antichità anche come scrittore della stessa forza di Platone, e così le grandi compilazioni, che egli aveva fatto per i più differenti rami del sapere, con l'aiuto dei suoi scolari. Come un esempio notevole della compitezza di forma anche per questo lato della sua opera letteraria è stata rinvenuta testè la parte principale della sua *Πολιτεία τῶν Ἀθηναίων*. Nella sostanza ci sono conservati soltanto i suoi *trattati scientifici*, i quali erano fatti per servir di testo scolastico alle lezioni nel Liceo. Tuttavia lo sviluppo di essi è molto diverso: in alcuni punti vi sono soltanto notizie in abbezzo, in altri trattazioni complete; oltre a ciò, si trovano diverse redazioni del medesimo disegno, e bisogna ammettere che nelle lacune del manoscritto siano stati interpolati scritti posteriori di vari scolari. Poichè la prima edizione completa, che nell'antichità (come pare, in seguito ad una nuova scoperta dei manoscritti originali) preparò Andronico di Rodi (60-50 a. C.), non ha ben sceverate queste parti, rimangono anche qui molte questioni critiche sospese.

Cfr. A. STAHR, *Aristotelia*, II (Lipsia, 1832), V. ROSE (Berlino, 1854), H. BONITZ (Vienna, 1862 e sgg.), J. BERNAYS (Berlino, 1863), E. HEITZ (Lipsia, 1865 e nella 2ª ed. della *Gesch. d. gr. lit.* di O. Müller II, 2, 236-321), E. WAHLEN (Vienna, 1870 e sgg.).

Questa raccolta di libri didattici (1) è ordinata in questo modo:

a) Di Logica: *Le categorie*, *Della proposizione*, *L'Analitica*, la *Topica* compreso il libro dei *Sofismi*, raccolto dalla scuola sotto il nome di *Organon*; b) di Filosofia teorica: *La scienza dei principii (Metafisica)*, la *Fisica*, la *Storia degli animali* e la *Psicologia*; alle quali ultime tre si rannodano anche un certo numero di trattati speciali; c) di Filosofia pratica: l'*Etica* nella redazione nicomachea e nella *endemica*, e la *Politica* (parimenti non terminata); d) di Filosofia poetica: la *Rettorica* o il frammento della *Poetica*.

(1) A base delle recenti edizioni è posta, per le citazioni, quella dell'Accademia di Berlino (J. BEKKER, BRANDIS, ROSE, USENER, BONITZ), 5 voll., Berlino, 1831-70; accanto ad essa è da ricordare quella di Parigi (Didot) (DÜBNER, BUSSEMAKER, HEITZ), 5 voll., Parigi, 1848-74. Dall'Acc. di Berlino si va allestendo anche, dal 1882, un'edizione generale dei commentarii greci di Aristotele.

FR. BIESE, *Die Philosophie des Aristoteles* (2 voll., Berlino, 1835-42), A. ROSMINI-SERBATI, *Aristotele esposto ed esaminato* (Torino, 1858), G. H. LEWES, *Aristotle, a chapter from the history of science* (Londra 1864), G. GROTE, *Aristotle* (Londra 1872), H. SIEBECK, *Aristoteles* (2. ed., Stoccarda 1902; trad. ital. nella cit. Coll. «Grandi pensatori»).

### § 9. — Il rinnovamento della metafisica mediante la teoria della conoscenza e l'etica.

I grandi sistematici della scienza greca hanno usato per la sofistica una critica spiccia, ma equa: essi hanno tosto veduto, che fra le sue teorie soltanto una aveva il merito di un valore durevole e d'una fecondità scientifica — la *teoria della percezione di Protagora*.

1. Questa è divenuta quindi per Democrito e per Platone il punto di partenza; ed infatti entrambi hanno cominciato a muovere da essa per combattere le conseguenze, che il sofista ne aveva tratte. Ambedue ammettono che la percezione, come per sè stessa non è altro che un prodotto del divenire, può essere anche soltanto la conoscenza di ciò che insieme con essa sorge appunto come prodotto passeggero dello stesso divenire. La percezione quindi dà solo opinione (*δόξα*), essa dice che cosa appare secondo il punto di vista umana (*νόμος*, con espressione prettamente sofistica, in Democrito), non ciò che *realmente* è (*ἐστὶν* in Democrito, *ὄντως* in Platone).

Per Protagora, secondo il quale la percezione era l'unica fonte della conoscenza, non esisteva quindi conoscenza dell'esistente. Che egli abbia fatto il passo ulteriore, quello di negare senz'altro l'essere e di spiegare gli oggetti della percezione come l'unica realtà, dietro cui non vi sia da cercare nessun essere, questa illazione «positivistica», insomma, non appare in lui: il «nichilismo» («non v'è un essere») ci è stato tramandato espressamente solo di Gorgia (confr. sopra, § 8, 2).

Ma se ora, per un qualsiasi motivo, si doveva contrapporre alle opinioni una conoscenza universalmente valida (*γνησίη γνώμη* in Democrito, *ἐπιστήμη* in Platone) si doveva



anche abbandonare il sensismo di Protagora, e riprendere la posizione degli antichi metafisici, che distinguevano dalla percezione il *pensiero* (διδόματα) come conoscenza più alta e migliore, (cfr. § 6). Così Democrito e Platone procedono parallelamente oltre Protagora, riconoscendo la relatività della percezione e chiedendo al pensiero la conoscenza del veramente esistente. Ambedue sono *razionalisti* dichiarati (1).

2. Tuttavia, questo nuovo razionalismo metafisico si distingue dall'antico del periodo cosmologico, non solo per la più larga base psicologica, che deve all'analisi protagorea della percezione, ma anche per un'altra *valutazione gnoseologica della percezione stessa*. Gli antichi metafisici avevano semplicemente rigettato i contenuti della percezione, come illusione ed apparenza, senza preoccuparsi donde tale apparenza venisse. Ora quest'apparenza fu spiegata (da Protagora), ma in modo, che per il contenuto della percezione, pure abbandonando il suo valore di universalità, almeno si ammise il valore di una *realtà passeggera e relativa*.

Tutto questo, in correlazione all'indirizzo della conoscenza scientifica, rivolto all'essere permanente, «vero», portò ad una *scissione nel concetto della realtà*, e con ciò il bisogno fondamentale del pensiero speculativo, che involontariamente era già in fondo ai convincimenti della scienza, pervenne ad una chiara ed espresa coscienza. Ai due modi di conoscenza — insegnarono Democrito e Platone — corrispondono *due diversi modi della realtà*: alla percezione corrisponde una realtà mutevole, relativa, passeggera; al pensiero, una immutabile, assoluta, costante. Per la prima, par che Democrito abbia introdotto l'espressione di «fenomeni» τὰ φαινόμενα, mentre Platone la chiama il mondo del divenire, γένεσις; l'altra è da Democrito chiamata τὰ ἐστῆ ὄντα, da Platone τὸ ὄντως ὄν oppure οὐσία.

(1) Cfr. SESTO EMP., *Adv. math.*, VIII, 56. La dottrina di Democrito della conoscenza «pura» è formulata molto precisamente in SESTO, *Adv. math.*, VII, 139; l'opposizione di Platone al sensualismo protagoreo si trova principalmente nel suo *Teeteto*, la posizione razionalistica positiva nel *Fedro*, nel *Convito*, nella *Repubblica* e nel *Fedone*.

A questo modo si è ottenuta, per la percezione e l'opinione, una esattezza analoga come per il pensiero razionale: la percezione conosce la realtà mutevole, come il pensiero la realtà permanente. Alle due maniere di conoscenza corrispondono due campi diversi della realtà (1).

Ma fra i due campi della realtà v'è pertanto anche lo stesso *rapporto di valore*, che fra le due maniere di conoscenza. Quanto più il pensiero, come rappresentazione generalmente valida, sta al di sopra della percezione come conoscenza che vale per il particolare, altrettanto più elevato, più puro, più originario sta il vero essere al di sopra della realtà inferiore dei fenomeni e dell'alternò accadere fra loro. Questo rapporto Platone lo ha infatti rilevato in modo speciale derivandolo da motivi, che svolgeremo più oltre: ma esso appare anche in Democrito, e non solo nella teoria della conoscenza, ma anche nell'etica.

A questo modo i due metafisici s'inecontrano nel risultato, che i Pitagoriei (conf. § 5, 7 e § 6, 1) avevano ottenuto egualmente dai loro presupposti: nella distinzione, cioè, di un modo più alto e di un modo più basso di realtà. Tuttavia, in questa somiglianza non v'è da pensare a dipendenza: in nessun caso per Democrito, il quale era lontanissimo dalla concezione astronomica dei Pitagoriei; ma neppure per Platone, il quale ha ammessa bensì quest'ultima, più tardi, ma per il quale il concetto della realtà superiore (dottrina delle idee) aveva un contenuto affatto diverso. Piuttosto il motivo fondamentale comune, che derivava dal concetto dell'essere di Parmenide, in queste tre forme totalmente differenti ha condotto alla divisione del mondo in una sfera della realtà superiore ed in una della realtà inferiore.

3. Il *parallelismo prammatico* nei motivi dei due sistemi antitetici di Democrito e di Platone fa ancora un altro passo più avanti, sebbene un breve passo. Al mondo della percezione appartengono senza dubbio le qualità specifiche dei sensi, che mostrano la loro relatività già nel fatto che

(1) Formulato in PLATONE, *Timeo*, 27 D e sgg., specialmente p. 29 C.

la stessa cosa appare diversa ai diversi sensi. Ma ciò che rimane, dopo aver sottratto questo contenuto, come oggetto per la conoscenza della realtà vera, è la *determinatezza formale* delle cose; e i due pensatori hanno anche contrassegnato come vera essenza delle cose le « pure forme », le *figure*, ἰδέαι.

Se non che sembra, o quasi, che ci sia semplicemente una affinità di vocaboli, singolare senza dubbio: poichè se Democrito per ἰδέαι, che egli chiamò anche σκῆματα, intese le forme atomiche, laddove Platone per le sue ἰδέαι o εἶδη intese i concetti generici, l'affermazione apparentemente simile, che la vera esistenza stia nelle « forme » prese nei due un senso completamente differente. Quindi anche qui rimane dubbio, se in ciò sia da vedere un richiamo parallelo al Pitagorismo, il quale, certo, aveva trovato prima l'essenza delle cose nelle forme matematiche, e se l'ammetterne un influsso sui due pensatori non incontri in sè nessuna difficoltà. Ma in ogni modo, se per ciò vi fu un impulso comune, nei due sistemi i risultati sono stati molto differenti; e se anche per ambedue la conoscenza di rapporti matematici sta in sì stretti rapporti con la conoscenza della realtà vera, tuttavia questi rapporti sono totalmente differenti.

4. Ma l'affinità fin qui svolta dei due sistemi razionalistici si muta in un aspro contrasto, non appena si considerino i motivi, per cui i due pensatori si rivolsero al sensismo ed al relativismo protagoreo, e le conseguenze che ne derivano. Qui ha somma importanza il fatto che *Platone era scolaro di Socrate*, laddove Democrito non ha per anco subito il minimo influsso del gran saggio ateniese.

In Democrito, conforme alla sua natura personale, sorse semplicemente l'esigenza, la quale oltrepassa Protagora, che vi debba essere un sapere; e che questo, se non si può trovare nella percezione, deve cercarsi nel pensiero: il naturalista crede, contro ogni sofistica, alla possibilità di una teoria, che spieghi i fenomeni. Platone invece muove dal suo postulato del concetto socratico della virtù. La virtù si può raggiungere soltanto mediante il retto sapere, ma il sapere è la conoscenza del vero essere; se

quindi non si può trovare nella percezione, si deve cercare mediante il pensiero. Per Platone la filosofia, secondo il concetto socratico, sorge dal bisogno morale (1): ma, mentre gli amici sofistici di Socrate si affaticavano a dare come oggetto a questa scienza della virtù, qualche scopo generale della vita, la ricchezza, il piacere ecc., Platone prese la sua posizione metafisica d'un sol colpo, col concludere che questo sapere, in cui deve consistere la virtù, di fronte alle opinioni che si riportano al relativo, dev'essere la conoscenza della vera realtà, dell'ὄντις. La scienza della virtù richiede per lui una *metafisica*.

Qui, dunque, già si separarono le vie. Per Democrito, la conoscenza della vera realtà era essenzialmente, come per gli antichi metafisici, una rappresentazione dell'essere invariabilmente costante, ma tale per cui la realtà è dedotta, la quale è conosciuta nella percezione, deve esser resa comprensibile: il suo razionalismo diventò una *spiegazione dei fenomeni* da ottenersi mediante il pensiero, fu un *razionalismo essenzialmente teorico*. Per Platone, invece, la conoscenza della vera realtà aveva il suo scopo morale in sè stessa; questa conoscenza doveva essere la virtù, ed essa non aveva col mondo delle rappresentazioni dato mediante la percezione nessun altro rapporto, che quello di una recisa limitazione. L'essere vero ha per Democrito il valore teoretico di spiegare i fenomeni, ma per Platone il valore pratico di essere l'oggetto del sapere, che costituisce la virtù: la sua dottrina è, secondo il suo principio iniziale, un *razionalismo essenzialmente etico*.

Perciò Democrito persistette nella metafisica naturalistica, che egli attinse nella scuola di Abdera: perfezionò l'*Atomismo* con l'aiuto della psicologia sofistica in un ampio sistema; considerò, allo stesso modo di Leucippo, lo spazio vuoto e gli atomi che in esso si muovono come il « veramente reale »; ma dal loro movimento volle spiegare non soltanto tutti i fenomeni qualitativi e quantitativi del mondo materiale, bensì anche tutte le attività psichiche, inclusa l'attività conoscitiva rivolta ad ogni vero essere,

(1) Esposto chiarissimamente in *Menone*, p. 76 sgg.

e con questi presupposti creò il *sistema* del *materialismo*.

Platone invece fu tratto ad un risultato opposto per essersi appoggiato alla dottrina socratica che apparve per lui decisiva anche nella comprensione della natura della scienza.

5. Socrate aveva insegnato, che il sapere consiste in *concetti universali*. Ma se questo sapere, in antitesi con le opinioni, doveva essere la conoscenza della vera realtà, al contenuto di queste idee doveva corrispondere quell'essere superiore, quella vera essenza, la quale, in antitesi alla percezione, si può raggiungere soltanto mediante il pensiero. Le « forme » della vera realtà, la cui conoscenza costituisce la virtù, sono i *concetti generici*, εἶδη. Così il concetto platonico delle « idee » ottiene la sua piena determinazione.

Intesa così, la *dottrina delle idee* di Platone si presenta come il punto culminante della filosofia greca: in essa si annodano insieme tutti i diversi *processi del pensiero*, che erano stati rivolti al principio fisico, all'etico, al logico (ἀρχή οὐ φύσις). L'idea platonica, il concetto di genere è, in primo luogo, l'essere costante nel cambiamento dei fenomeni; in secondo luogo, l'oggetto del sapere nel cambiamento delle opinioni; in terzo luogo, il vero scopo nel variare dei desideri.

Ma questa οὐσία, secondo il suo concetto, non si può trovare nella cerchia del percepibile; ed ogni essere corporeo è percepibile. Le idee sono quindi qualche cosa di essenzialmente diverso dal mondo corporeo. La vera realtà è incorporea. La scissione nel concetto della realtà assume quindi una forma determinata: la realtà inferiore del divenire (γένεσις), la quale rappresenta l'oggetto della percezione, è il mondo corporeo; la realtà superiore dell'essere, cui conosce il pensiero, la vera « essenza » (οὐσία) è il mondo incorporeo, il mondo immateriale: τόπος νοητός. Così il sistema platonico diventa *immaterialismo*, o, come noi lo chiamiamo, secondo il significato da lui dato alla parola « idea », *idealismo*.

6.—In questo senso il sistema platonico contiene forse la più grande interferenza di problemi, che la storia abbia

veduto: la teoria di Democrito invece è dominata in generale soltanto da un solo interesse, quello di spiegare la natura. Che se potè anch'essa, per il suo scopo, avere sì larghi successi, i quali furono ripresi in una posizione posteriore e non dissimile di pensiero, e, quindi, poterono svolgere la loro intera fecondità, — l'altra dottrina dovette apparire di tanto superiore ad essa, quanto meglio bastava a tutti i bisogni del tempo, e quanto più riuniva in sè tutto il prodotto del lavoro precedente del pensiero. Forse il sistema platonico offre alla critica immanente più punti deboli di quello democriteo; ma per il pensiero greco, quest'ultimo fu un ricadere nella cosmologia del primo periodo, e invece la dottrina di Platone doveva diventare il sistema dell'avvenire.

### § 10.—Il sistema del materialismo.

Il carattere sistematico della dottrina democritea consiste nello sviluppo generale del pensiero fondamentale: che cioè la teoria scientifica deve portare a tal grado la conoscenza della vera realtà, ossia degli atomi e dei loro movimenti nello spazio, da potere spiegare la realtà fenomenica, come essa si presenta nella percezione. Vi sono già (secondo i titoli dei libri) tutti i segni, che Democrito si sia sottoposto a questo compito mediante ricerche intorno a tutta la sfera degli oggetti dell'esperienza e che quindi abbia dedicato ai problemi psicologici lo stesso grande interesse che ai problemi fisici. Tanto più è da rimpiangere che la maggior parte delle sue teorie speciali sia andata distrutta senza rimedio; e che anche ciò che se ne è conservato, insieme ad altre informazioni, non permetta se non una ricostruzione ipotetica dei principii astratti della sua grande opera: una ricostruzione, quindi, che deve rimanere sempre lacunosa e mal sicura.

1° Conviene anzi tutto ammettere, che Democrito ha avuto piena coscienza di questo compito della scienza, di spiegare il mondo dell'esperienza coi concetti della vera realtà. L'Ente degli atomisti, lo spazio e gli ato-

mi che in esso errano, non hanno altro valore che quello teoretico. Esso è pensato soltanto, per rendere concepibile il percepito: e però il problema è di pensare il vero reale in modo che esso spieghi la realtà apparente, che questa quindi « resti conservata » (1) nel suo stato come un Ente derivato, che rimanga riconosciuta la verità che trovasi in essa. Democrito quindi ha saputo benissimo, che anche il pensiero deve cercare la verità e ottenerla dalla percezione (2). Il suo razionalismo è ben lungi dall'essere antisperimentale, o anche solo estraneo all'esperienza. Il pensiero, dalla stessa percezione, deve trarre il principio della spiegazione di essa. Il motivo, che avevano preso per base i tentativi d'accomodamento, derivati dalla paradossia eleatica dell'acosmismo, è divenuto in Democrito il principio chiaramente riconosciuto della metafisica e della scienza naturale. Tuttavia, nulla pur troppo è rimasto noto del modo, come egli abbia trattato più da presso il rapporto metodico fra le due maniere di conoscenza e come egli abbia concepito specialmente la derivazione del sapere dalla percezione.

La spiegazione teoretica, che Democrito ha dato dei contenuti della percezione, consiste come per Lencippo nella *riduzione di tutti i fenomeni alla meccanica degli atomi*. Ciò, che nella percezione appare determinato qualitativamente e appare appunto nel mutamento qualitativo (*ἀλλοιοῦμενον*), esiste « in verità » soltanto come rapporto quantitativo degli atomi, della loro disposizione e del loro movimento. Il compito della scienza quindi è quello di *ridurre tutti i rapporti qualitativi a quantitativi*, e di mostrare in particolare, quali rapporti quantitativi della realtà assoluta generano le determinazioni qualitative della realtà fenomenica. In ciò consiste l'*evidente preconcetto* che

(1) L'espressione molto felice per questo fatto è *διασώζειν τὰ φαινόμενα*. Cfr. anche ARIST., *Gen. et corr.* I, 8, 335 a.

(2) Da ciò le espressioni, in cui egli ha riconosciuto la verità nel fenomeno: p. es. ARIST., *De an.*, I, 2, 404 a 27 e simili. Ma da ciò a voler costruire un « sensismo » di Democrito, come ha tentato E. JOHNSON (Plauen, 1868) ci corre, poichè a questo s'oppongono assolutamente le notizie intorno alla sua posizione rispetto a Protagora.

configurazione spaziale e movimento siano qualche cosa di più semplice, di più evidente e di meno problematico della determinazione e della trasformazione vera e propria; e questo presupposto è ridotto da Democrito a principio della spiegazione teoretica del mondo.

Ma poichè questo principio è applicato con piena sistematicità all'insieme di ogni esperienza, l'atomismo considera anche la *vita psichica* con tutte le sue determinazioni di contenuto e coi suoi valori come *fenomeno*, per cui la forma ed il movimento degli atomi, che costituiscono il vero essere di questo fenomeno, devono essere fissati mediante la teoria speculativa. Così la materia, nell'assumere una forma e nel muoversi, viene considerata come la sola vera e « propria » (ἐξῆς) realtà, e tutta la vita psichica come una realtà da essa derivata, fenomenica. E però il sistema democriteo assume il carattere di *materialismo* voluto ed esplicito.

2° — Nelle teorie specificamente *fisiche*, la dottrina di Democrito non presenta, di fronte a quella di Leucippo, nessun mutamento fondamentale, ma solo un grande arricchimento mediante un'accurata ricerca dell'elemento particolare. Egli ha rilevato, dov'era possibile, ancora più acutamente del suo predecessore, il concetto della necessità meccanica di tutto il divenire senza alcuna eccezione: egli usa per questo l'espressione ἀνάγκη e λόγος. Meglio presso di lui è determinato il principio del meccanismo, in quanto, in primo luogo, ogni azione reciproca degli atomi è possibile, mediante l'urto, mediante il contatto immediato; e in quanto, in secondo luogo, quest'azione consiste soltanto nel mutamento dello stato di movimento degli atomi, mentre la loro forma rimane invariabile in ogni divenire.

Gli atomi stessi, come il vero e proprio Ente, hanno quindi solo i contrassegni della corporeità astratta: riempire entro certi limiti lo spazio e muoversi nel vuoto. Sebbene tutti impercettibilmente piccoli, tuttavia presentano una infinita molteplicità di forme (ἰδέαι οὐ σχήματα). Alla forma, che rappresenta la differenza fondamentale propria degli atomi, corrisponde in certo senso già anche la grandezza: tut-



tavia bisogna osservare, che la stessa forma stereometrica, p. es. la sfera, può presentarsi in diverse grandezze. Quanto più grande è l'atomo, tanto più è regolare; poichè la qualità propria dell'esistente è la materialità, la spazialità. Quindi Democrito (1), seguendo evidentemente analogie meccaniche della vita quotidiana, ha ammesso come una funzione della grandezza anche la pesantezza o la leggerezza. Per queste determinazioni ( $\beta\alpha\rho\acute{\iota}$  e  $\kappa\omicron\delta\upsilon\zeta\omicron\nu$ ) non c'è da pensare in lui ad un movimento di caduta (in giù), ma semplicemente al *grado di mobilità meccanica* o alla *inerzia* (2); quindi egli ritenne poi, che, nella rotazione del complesso atomico, le parti più leggere fossero spinte all'esterno, le più inerti, le più pesanti invece fossero raccolte nel mezzo per la loro minore mobilità (3).

Le proprietà eguali si comunicano anche come determinazioni metafisiche alle cose costituite di atomi. La loro forma e la loro grandezza risultano dalla semplice somma della forma e della grandezza degli atomi, che le costituiscono: tuttavia, in questo caso l'inerzia non dipende solo dalla grandezza complessiva, ma dalla quantità maggiore o minore di spazio vuoto, che è rimasto nell'avvicinamento fra le singole particelle, quindi dalla maggiore o minore *densità*. E poichè da questa discontinuità della massa, a causa dello spazio vuoto, dipende anche la scorrevolezza delle particelle l'una rispetto all'altra, così anche le proprietà della *durezza* e della *mollezza* appartengono alla vera realtà, ciò che il pensiero riconosce.

Tutte le altre proprietà non riguardano le cose per sè, ma son dovute a movimenti, che da esse derivano, in

(1) Per l'esposizione più estesa intorno a questo punto ed appresso, cfr. TEOFRASTO, *De sens.* 61 e segg. (*Dorog.* D. 516).

(2) Non si può più decidere, se Democrito pensasse che il movimento proprio, che l'atomismo ascrive all'insieme degli atomi come originario ed acausale, sia determinato dalla grandezza o dalla massa, sicchè gli atomi più grandi possedessero anche da principio minore celerità; in ogni modo, per lui, queste determinazioni nell'azione meccanica degli atomi esercitano un'azione scambievole. Ciò che è più grande si fa urtare più pesantemente, ciò che è più piccolo, più leggermente.

(3) Conf. A. GOEDEKEMEYER, *Die Naturphilosophie Epikurs in ihrem Verhältnis zu Demokrit*, Strasburgo, 1897.

quanto agiscono sugli organi della percezione: sono « stati della percezione, in mutamento qualitativo ». Ma questi stati sono determinati anche totalmente dalle cose, in cui appaiono le proprietà percepite, quindi sono principalmente decisive la disposizione e la rispettiva posizione, che gli atomi hanno preso nella composizione delle cose (1).

Mentre, dunque, forma, grandezza, inerzia, densità e durezza sono ἐτεῖα, veramente proprietà delle cose, tutto ciò, che è percepito in esse dai singoli sensi come colore, tono, odore, gusto, esiste soltanto νόμος οὐ θέσει, cioè nell'apparenza. Questa dottrina, nel rinnovamento che se ne fece nella filosofia della Rinascenza (cfr. la parte IV, § 31, 2) e posteriormente, è contrassegnata come distinzione *delle proprietà primarie e delle proprietà secondarie delle cose*; anzi si raccomandò già da allora d'introdurre questa espressione, poichè essa corrisponde totalmente al senso metafisico-gnoseologico, in cui Democrito trasse profitto della dottrina di Protagora. Mentre il sofista voleva ridurre tutte le proprietà a secondarie, relative, Democrito ammise ciò solo per le qualità sensibili, e contrappose ad esse le determinazioni quantitative come primarie ed assolute.

3°—Le qualità secondarie appaiono quindi bensì come dipendenti dalle primarie; ma esse non son dipendenti soltanto da queste, sibbene, in misura anche maggiore, dall'azione, che esercitano sul percipiente. Ma anche il percipiente, l'*anima*, non può consistere nel sistema atomistico che solo di atomi. Quindi vengono subito, secondo Democrito, quegli atomi, che formano l'essenza del *fuoco*, cioè i più tenui, i più lisci ed i più mobili. Essi sono infatti sparsi appunto per tutto il mondo e fino a un certo punto, anche gli animali, le piante ed altre cose possono considerarsi come animate; ma sono raccolti massimamente nel corpo umano, dove, durante la vita, anche fra due atomi differenti v'è un atomo di fuoco, e dove essi sono tenuti insieme dal respiro.

Su questo presupposto (analogo, come si vede, agli altri sistemi) Democrito ha costruito la sua spiegazione dei fe-

(1) Cfr. ARIST., *Gen. et corr.*, I, 2, 315 b 6.

nomeni dall'essenza vera delle cose. Dall'azione cioè delle cose sugli atomi del fuoco (le anime) scaturisce la percezione e con essa le qualità secondarie. La realtà fenomenica è un risultato necessario della vera realtà.

Nella trattazione di questa dottrina, Democrito ha ripreso e perfezionato le teorie della percezione dei suoi predecessori. Le emanazioni (cfr. sopra § 6, 3), che provengono dalle cose, per mettere in movimento gli organi e mediante essi gli atomi di fuoco, le chiama idoli (*piccole immagini*) (εἰδωλα), e le considera come copie infinitamente piccole delle cose: la loro azione sugli atomi del fuoco è la percezione, per il cui contenuto si dovrebbe ottenere la somiglianza col loro oggetto. Poichè l'essenza di ogni meccanica atomica è urto e pressione, il senso del tatto è il senso più primitivo: gli organi speciali invece dovrebbero essere sensibili solo per quelle piccole immagini, che corrispondono alla loro propria forma ed al loro movimento; e questa teoria dell'*energia specifica degli organi del senso* venne da Democrito molto minutamente elaborata. Da essa derivava altresì, che, se vi sono cose, le eni emanazioni non possono agire su nessuno degli organi, queste rimangono impercettibili per gli uomini ordinari, e però potrebbero essere forse accessibili probabilmente ad « altri sensi ».

Questa *teoria delle piccole immagini* apparve molto plausibile al pensiero antico. Essa portò ad una espressione fissa il modo di rappresentazione diffuso anche oggi nella coscienza comune, che cioè le nostre percezioni siano riproduzioni, copie, delle cose, che si trovano al di fuori di noi, e gli diede anche una certa apparenza di spiegazione. Se poi non si ricercò più oltre, come le cose riescano a far apparire nel mondo una tale riproduzione in miniatura di sé, gli è che si può credere di aver inteso come le nostre « impressioni » possano rassomigliare di fuori alle cose. Perciò anche questa teoria è giunta ad occupare il campo nella psicologia fisiologica ed è decisiva padrona fino ai principii della moderna filosofia (Locke).

Ma il suo valore astratto per il sistema di Democrito sta in questo, che in tal modo dovea esser descritto quel movimento atomico, in cui consiste la percezione. Che il

percepire, come attività psichica, sia qualche cosa di specificamente diverso da ogni movimento atomico comunque determinato, è rimasto occulto a questo materialismo per principio, come a tutte le sue trasformazioni posteriori: ma nella ricerca delle singole forme di movimento, dalle quali nascono le singole percezioni dei sensi speciali, il filosofo di Abdera ha fatto intravedere più d'una acuta osservazione e più d'una sottile congettura.

4° — È interessante ora notare come alla psicologia materialistica di Democrito sia toccata la medesima sorte, che a quella dei metafisici presofistici (cfr. § 6): anch'essa ha dovuto in certo modo far di nuovo sparire l'antitesi gnosologica di percezione e pensiero. Poichè, cioè, tutta la vita psichica dev'essere movimento degli atomi di fuoco (1), ma poichè il movimento atomico in connessione con questo sistema è determinato solo mediante il contatto e l'urto, così anche il *pensiero*, per cui è conosciuta la vera realtà, può essere spiegato solo da una *impressione*, che questa vera realtà fa sugli atomi del fuoco, quindi solo mediante l'emana-zione di *piccole immagini* corrispondenti. Come processo psicologico, quindi, il pensiero è lo stesso che percezione: cioè impressione di piccole immagini su atomi di fuoco: la differenza è semplicemente questa, che nella percezione operano le piccole immagini relativamente grossolane dei complessi atomici, laddove il pensiero, che abbraccia la vera realtà, consiste in un contatto degli atomi di fuoco con le piccole immagini più delicate, cioè con quelle, che rappresentano la struttura atomica delle cose.

Per quanto ciò sia strano e fantastico, tuttavia tutti gli indizii fan credere che Democrito abbia tratto questa conseguenza dai presupposti della sua psicologia materialistica. Questa teoria non conobbe nessuna meccanica autonoma interiore delle rappresentazioni, ma solo un'origine delle rappresentazioni mediante movimento atomico. Però essa ammise anche evidentemente rappresentazioni illusorie come « impressioui », e per queste cercò le piccole immagini suscitatrici. Il sogno, p. es., fu riportato agli εἰδωλα, che,

(1) ARIST., *De an.*, I, 2, 405 a 8.

o già penetrati nello stato di veglia, per il loro debole movimento non avrebbero suscitato prima nessuna impressione, ovvero solo nel sonno, con l'assopimento dei sensi, avrebbero raggiunto gli atomi di fuoco; così parve concepibile un'arcaica azione degli uomini scambievolmente, e tosto fu data una base obbiettiva alla credenza negli dei e nei demoni ammettendo immagini gigantesche nello spazio infinito, da cui dovevano emanare piccole immagini corrispondenti.

Conforme a ciò, pare che Democrito abbia inteso per «conoscenza genuina» quel movimento degli atomi del fuoco, che viene determinato mediante l'impressione delle più piccole e più fini immagini, riproducenti la composizione atomica delle cose. Ma questo movimento è fra tutti il più delicato, il più puro, il più dolce, quello che più si avvicina al riposo. Con questa determinazione, *l'antitesi fra percezione e pensiero* — nel senso rigoroso del sistema — fu ridotta ad una *espressione quantitativa*. Le immagini rozze delle cose, in genere, pongono in movimento relativamente vivace gli atomi di fuoco, e producono così «l'intuizione oscura», che si presenta come percezione: le immagini più fini, invece, imprimono agli atomi del fuoco un movimento dolce, delicato, che fa pensare alla «cognizione genuina» intorno alla struttura atomica delle cose, al pensiero. Con questa considerazione Democrito, in opposizione alla concezione, che voleva sviluppare la verità dalla percezione, raccomanda al pensatore d'appartarsi dal mondo sensibile: quei movimenti delicatissimi acquistano validità solo quando i più grossolani sono tenuti a parte; ma quando invece vi sono violenti movimenti degli atomi di fuoco, allora si giunge alla rappresentazione falsa, all'*ἄλλοτροπεῖν* (1).

5°—Ma la stessa antitesi quantitativa del movimento forte e del dolce, del violento e del leggero (2) Democrito l'ha messa a base della sua *teoria etica*. Qui con la sua psi-

(1) TEOFRASTO, *De sens.*, 58 (*Dox.*, D. 515).

(2) La simiglianza con la teoria di Aristippo (§ 7, 9) è così evidente, che non si può non ammettere un nesso causale. Ma tale nesso dovrebbe essere cercato prima in una comune dipendenza da Protogora, come nel nesso reciproco dell'atomismo e dell'edonismo.

ecologia, egli ci si presenta da un punto di vista *intellettualistico*, come Socrate: anch'egli trasformò i valori gnoseologici dei concetti immediatamente in valori etici degli stati di volontà. Come dalla percezione deriva soltanto una cognizione confusa, che ha per oggetto il fenomeno e non il vero essere, così anche il piacere, che deriva dall'eccitamento dei sensi, è soltanto relativo ( $\nuόμ\phi$ ), oscuro, inconscio di sè stesso, apparente, illusorio. La vera felicità, invece, per cui il saggio vive « secondo natura » ( $\phiύσει$ ), l'*ἡδὺναιμονία*, che è scopo ( $\tauέλος$ ) e misura ( $οὔροσ$ ) della vita umana, deve ricercarsi, non nei beni esterni e nelle soddisfazioni dei sensi, ma soltanto in quel dolce movimento, in quella calma disposizione d'animo ( $εἰρηστώ$ ), che porta con sè la retta cognizione, la lene mobilità degli atomi ignei. Essa soltanto dà misura ed armonia ( $ἑυμμετρία$ ) all'anima, essa la protegge dalle sorprese affettive, le dà sicurezza e fermezza in sè stessa ( $ἀταραξία$ ,  $ἠθαμβία$ ): è la bonaccia ( $γαλήνη$ ) dell'anima, che è divenuta signora, mediante la conoscenza, delle sue passioni. La vera felicità è la calma ( $ἡσυχία$ ), e solo la conoscenza dà la calma. Così Democrito, come ad ultima tappa del suo sistema, giunge al suo ideale personale della vita, a quello di una conoscenza pura, senza desiderii: così questo materialismo sistematico finisce in una concezione nobile ed elevata della vita. E tuttavia in esso v'è un tratto, che contrassegna la morale dell'epoca dell'illuminismo: la calma dello spirito basata sulla conoscenza è una felicità individuale della vita; e là dove la teoria etica di Democrito sorpassa l'individuo, è solo nell'amicizia, nella relazione scambievolmente delle singole persone, ch'egli apprezza, mentre oppone un'indifferenza passiva al nesso dello Stato.

### § 11. — Il sistema dell'idealismo.

L'origine e la formazione della *teoria platonica delle idee*, com'è uno dei processi che hanno avuto maggior efficacia e dei più fecondi, è d'altra parte uno dei più difficili e dei più complicati in tutta la storia del pensiero europeo;

e il comprenderlo è reso ancora più arduo dalla forma letteraria, in cui ei è pervenuto. I dialoghi platonici mostrano che la filosofia del loro autore fu in una continua trasformazione: la loro elaborazione si è protratta per mezzo secolo. Ma poichè l'ordine, con cui vennero fuori, nè ci è tramandato, nè si può determinare da segni esteriori, dobbiamo chiedere aiuto ad ipotesi prammatiche.

1° — Anzi tutto, è fuor di questione, che l'antitesi fra Socrate ed i Sofisti segna il punto di partenza del pensiero platonico. I primi scritti di Platone furono dedicati ad una amorevole ed, in generale, certamente fedele esposizione della dottrina socratica della virtù; ad essa era connessa, con maggiore acume, ma anche con maggiore autonomia della propria opinione, la lotta contro la dottrina sociale e la dottrina scientifica dei sofisti. Ma la critica platonica moveva anche essenzialmente dal postulato socratico: essa ammetteva pienamente la relatività di ogni conoscenza per via di percezione nel senso di Protagora, ma appunto in ciò essa vedeva l'insufficienza della sofistica per una vera dottrina della virtù (1). Il sapere, che è necessario per la virtù, non può consistere in opinioni, quali derivano dalle mutevoli condizioni di movimento del soggetto e dell'oggetto, anzi che da un accorto esame e da una giustificazione di queste idee fondate sulla percezione (2), ma deve avere una fonte ben diversa e ben altri obbietti. Del mondo materiale e dei suoi stati mutevoli—a questa idea di Protagora Platone è rimasto attaccato fino alla fine—non v'è scienza, ma solo percezioni ed opinioni: l'oggetto della scienza lo forma un mondo incorporeo, e questo, accanto al mondo materiale, dev'essere autonomo, come la conoscenza accanto all'opinione (3).

Per la prima volta viene così esplicitamente e consciamente posta la tesi di una *realtà immateriale*, ed è chiaro che essa per il bisogno etico sorge da una conoscenza superiore a tutte le idee di percezione. L'idea dell'im-

(1) Sotto questo riguardo il *Teeteto* comprende tutta la critica della sofistica.

(2) Δόξα ἀληθής μετὰ λόγον: *Teeteto* 210 E. (probabilmente, formula di Antistene).

(3) ARIST. *Met.*, I, 6, 987 a 32, XIII, 4, 1078 b 12.

materialità non ebbe per Platone anzitutto lo scopo di spiegare i fenomeni, ma piuttosto quello di procacciare un oggetto alla conoscenza morale. Quindi la metafisica idealistica, nel suo primo disegno (1), senza nessun riguardo al lavoro della scienza precedente diretto a investigare e ad intendere i fenomeni, è costruita tutta su una base propria, nuova: essa è un *eleatismo immateriale*, che cerca nelle idee il vero essere, senza occuparsi del mondo del divenire, che lascia alla percezione ed all'opinione (2).

Però, per evitare molteplici malintesi, bisogna avvertire (3) che il concetto platonico dell'immaterialità (*ἀσώματων*) non coincide affatto con quello di elemento spirituale o psichico, com'è ammesso facilmente secondo la concezione moderna. Le funzioni psichiche particolari, secondo la concezione platonica, appartengono al mondo del divenire, così come vi appartengono quelle del corpo umano e quelle degli altri corpi; e d'altro lato, nella vera realtà le « forme » corporee, le idee delle proprietà e dei rapporti sensibili, trovano posto come quelle dei rapporti spirituali. L'identificazione dello spirito e dell'ineorporeità, la divisione del mondo in spirito e corpi è estranea al platonismo. Il mondo ineorporeo, di cui parlava Platone, non è ancora lo spirituale.

Piuttosto, per Platone, sono le idee *l'essere incorporeo, che viene conosciuto mediante i concetti*. Poichè i concetti, in cui Socrate aveva trovato l'essenza della scienza, come tali, non sono dati nella realtà percepibile, essi devono formare una « seconda », un'altra realtà, diversa dalla prima, indipendente; e questa realtà immateriale rispetto alla materiale è negli stessi rapporti dell'essere col divenire, come dello stabile col mutevole, del semplice col molteplice, in breve — come il mondo di Parmenide sta a quello di Eraclito. L'oggetto del sapere morale, che vien conosciuto mediante

(1) Come è esposta nei dialoghi *Fedro* e *Convito*.

(2) Ricerche di scienza naturale teoretica si trovano solo nei più tardi dialoghi di Platone.

(3) A questi malintesi hanno dato occasione l'interpretazione neopitagorica (cfr. § 19, 4) e l'interpretazione neoplatonica della teoria delle idee.



concetti generali, è il vero esistente: ἀρχή etica, logica e psichica sono la stessa cosa. Questo è il punto, in cui concorrono tutti i fili della filosofia precedente.

2°—Se le idee dunque devono essere « qualche cosa di diverso » dal mondo percipibile, la loro conoscenza mediante concetti non può ottenersi dal contenuto percettivo; poichè esse non vi possono esser contenute. Con questo indirizzo, corrispondente ad una profonda divisione dei due mondi, la teoria della conoscenza di Platone è molto più razionalistica di quella di Democrito, e sorpassa anche recisamente Socrate. Poichè, dove questi svolgeva induttivamente l'elemento generale dalle opinioni e dalle percezioni dei singoli individui, e ve lo trovava come il contenuto generale, Platone non concepisce il processo dell'induzione in questa maniera analitica, ma vede nelle percezioni soltanto gli addentellati, col cui aiuto l'anima si richiama a tali concetti, alla conoscenza delle idee.

Platone ha espresso questo principio razionalistico, affermando che la *conoscenza filosofica è una reminiscenza* (ἀνάμνησις). Con l'esempio del teorema di Pitagora (1), egli mostra, che la conoscenza matematica non proviene dalla percezione sensibile, ma questa fornisce soltanto l'occasione, per cui l'anima richiama alla memoria la conoscenza preesistente in essa, cioè avente un valore puramente razionale. Egli accenna inoltre, che i puri rapporti matematici nella realtà corporea non esistono, ma che la loro rappresentazione nasce in noi solo in occasione di immagini simili della percezione; ed ha esteso questa osservazione, che riguarda pienamente i concetti matematici, alla totalità della conoscenza scientifica.

Ora, che questa riflessione sulla necessità razionale sia intesa come « reminiscenza » coincide col fatto, che nemmeno Platone, come del resto i suoi predecessori, riconosce una attività creatrice della coscienza, un'attività che generi il contenuto. Questo è un limite generale di tutta la psicologia greca: il contenuto delle rappresentazioni deve essere comunque dato all'« anima ». Se quindi le idee non

(1) *Men.*, 80 e sg.

sono date nella percezione, e se la coscienza, nella percezione, le trova già in sè, l'anima deve comunque aver ricevuto prima le idee. Ma per questa accezione delle idee, Platone non trova se non un'esposizione mitica (1): le anime, prima della vita terrena, hanno veduto nel mondo incorporeo le pure forme della realtà, e la percezione di cose corporee simili richiama (secondo le leggi generali dell'associazione e della riproduzione) (2) il ricordo di quelle immagini dimenticate durante la vita corporea terrena; da ciò nasce l'*impulso filosofico*, l'*amore per le idee* (ἔρως), con cui l'anima s'innalza di nuovo alla conoscenza di quella vera realtà. Anche qui, si vede, come in Democrito, che tutto l'antico razionalismo potè farsi del processo del pensiero un'idea, solo per analogia della percezione sensibile, specialmente di quella ottica.

Ciò che Socrate, nella dottrina della formazione del concetto, aveva designato come induzione (συναγωγή), per Platone si mutò in una intuizione mnemonica, nel ricordo o richiamo di una intuizione più elevata e più pura. Ma questa si riporta, nella varietà delle circostanze, ad una molteplicità di idee, ed alla scienza si presenta quindi il compito più ampio di conoscere anche il *rapporto delle idee fra loro*. Questo è un secondo passo di Platone più in là della dottrina di Socrate, e specialmente importante, perchè ha condotto alla comprensione dei *rapporti logici fra i concetti*. Qui Platone volse l'attenzione ai rapporti della subordinazione e della coordinazione delle idee, e la divisione dei concetti di genere nelle loro specie ebbe nella sua dottrina una grande importanza (3); anche la unificabilità o meno dei concetti si trova presa in considerazione più esattamente (4) ed egli raccomanda, come un

(1) *Fedro*, 246 e sgg.

(2) *Fedone*, 72 e sgg.

(3) Confr. *Filebo*, 16 C. Tuttavia negli scritti sicuramente platonici la divisione non si presenta comunque importante: con scolastica pedanteria (se non con ironia polemica) è trattata nei dialoghi *Sozista* e *Politico*. L'antichità ci ha conservato della scuola platonica alcune *Definizioni* e *Divisioni*; una satira di questa distinzione accademica del concetto per opera di un comico è conservata in *ATENESE*, II, 59 c.

(4) *Fedone*, 102 e sg.

mezzo ausiliario metodico, la discussione ipotetica, che deve esaminare un concetto esposto a mo' di esperimento, mediante lo sviluppo di tutte le conseguenze possibili sulla sua compatibilità con le idee già conosciute (1).

L'insieme di queste operazioni logiche, per cui si trovano le idee ed i loro rapporti scambievoli (*κοινωνία*), Platone l'ha chiamato *Dialettica*. Quello che intorno a ciò si trova nei suoi scritti, ha carattere totalmente metodologico, ma non ancora carattere propriamente logico.

3°—Ma la dottrina della conoscenza come reminiscenza era in intima connessione con la concezione platonica del *rapporto delle idee col mondo fenomenico*. Fra il mondo superiore dell'*οὐσία* e quello inferiore della *γένεσις*, fra quello che è e quello che diviene egli trovò quello stesso rapporto di somiglianza, che v'è fra i modelli (*παραδείγματα*) e le loro copie (*εἰδωλα*). Anche qui appare una forte influenza della matematica sulla filosofia platonica: come già i Pitagorici avevano considerate le cose come imitazioni dei numeri, così Platone trovò che le singole cose corrispondono al loro concetto generico sempre solo fino ad un certo grado, e che il concetto generico è un ideale logico, a cui non rassomiglia pienamente nessuno dei suoi esemplari empirici. Questo egli espresse col concetto dell'*imitazione* (*μίμησις*): ma con ciò era anche stabilito, che quel secondo mondo, quello delle idee incorporee, doveva essere il mondo originario, più elevato e più importante.

Tuttavia, questo modo di pensare dava piuttosto una valutazione che una concezione da poter servire per la considerazione metafisica: quindi Platone cercò ancora altre designazioni di questo rapporto. Al lato logico della cosa, per cui l'idea come concetto generico rappresenta l'estensione unica, di cui le singole cose rappresentano soltanto una parte, si guarda con l'espressione *partecipazione* (*μέθεξις*), con cui si vuol dire che la singola cosa dell'essenza generale dell'idea ha soltanto una parte; la vicenda di questa partecipazione è rilevata nel concetto della *presenzialità* (*παρουσία*): il concetto generico è presente alla cosa, finché

(1) Ibid. 101 D.

essa possiede le proprietà inerenti alle idee. Le idee vanno e vengono, e mentre esse ora si partecipano, ora di nuovo si sottraggono alle cose, queste per la percezione mutano le proprietà simili alle idee.

Frattanto la precisa indicazione di questo rapporto non fu per Platone se non un oggetto di secondaria importanza: anzi tutto, a lui importava che venisse riconosciuta la differenza di principio del mondo ideale dal mondo corporeo e la dipendenza del secondo dal primo (1). L'essenziale rimase per lui la convinzione, che mediante le idee potesse ottenersi quella conoscenza del vero ente, della quale ha bisogno la virtù.

A. PEIPERS, *Ontologia Platonica* (Lipsia, 1883).

4° — Senonchè, l'interesse logico-metafisico, che Platone innestò alla dottrina socratica del sapere, lo condusse, anche per il contenuto, ben più in là del maestro. Le determinazioni generali, che egli svolse per l'essenza delle idee, ebbero valore per *tutti i concetti generici* ed il mondo immateriale si popolò quindi d'immagini originarie di tutto il mondo dell'esperienza. Quanti concetti generici, tante idee: anche per Platone le « forme » sono innumerevoli. Intanto aveva ragione la critica (2), dicendo che il mondo ideale di Platone è il mondo della percezione pensato un'altra volta nel concetto.

Infatti, secondo il primo schema della filosofia platonica, vi sono idee di tutto il possibile, di cose, proprietà e relazioni, del bene e del bello, non meno che del male e del brutto. Essendo l'idea, metodologicamente, determinata puramente e formalmente come concetto generico, ogni e qualsiasi concetto generico appartiene al mondo superiore delle pure forme: il dialogo del *Parmenide* (3) richiamò l'attenzione non solo sulle molteplici difficoltà dialettiche, che entrano nel rapporto logico di un'idea con i suoi molti esemplari, ma accennò anche abbastanza ironicamente a tutti

(1) *Fedone*, 100 D.

(2) ARIST., *Met.*, I, 9, 990 b 1.

(3) *Parm.*, 130 C.

i sordidi compagni, che si potevano trovare nel mondo delle pure forme ideali.

Contro tale obiezione, la filosofia di Platone fu per il suo principio inerme, e nei dialoghi non si trova nessun accenno, che egli avesse cercato di esporre un criterio determinato per la scelta di quei concetti generici, che dovevano esser riguardati come idee, come parti essenziali del mondo superiore incorporeo. Anche gli esempi, che egli adduce, non fanno riconoscere un tal principio; soltanto pare che egli col tempo abbia messo sempre più in rilievo le categorie del valore (come il bene ed il bello), i rapporti matematici (grandezza e piccolezza, definizioni numeriche ecc.) ed i tipi generici, ed invece non abbia annoverato fra le idee i semplici concetti di relazione, e specialmente le rappresentazioni negative e gli artefatti (1).

5° — Altrettanto oscura rimane la nostra conoscenza del *nesso sistematico* e dell'*ordine*, che Platone voleva stabilito nel regno delle idee. Per quanto egli abbia insistito nel determinare e la coordinazione e la subordinazione dei concetti, non sembra tuttavia che sia giunto ad effettuare l'idea di una piramide di concetti ordinata logicamente, la quale avrebbe dovuto appuntarsi nel concetto più generale, più povero di contenuto. Il dialogo del *Sofista* (2) offre un tentativo molto problematico di esporre un limitato numero di concetti generalissimi (3); ma questi tentativi, i quali accennano alla dottrina aristotelica delle categorie, non si possono riferire con sicurezza proprio a Platone.

In lui si trova piuttosto solo la dottrina, esposta nel *Filebo* come nella *Repubblica*, che l'*Idea del Bene* è la più alta, quella che abbraccia, che domina, che realizza tutte le altre. Ma nemmeno Platone, come Soerate, ha definito questa idea in quanto al contenuto, ma solo l'ha determinata dal lato, che essa deve rappresentare il

(1) *Sof.*, 254 sgg.

(2) Cfr. anche ARIST., *Met.*, XII, 3, 1070 e 18.

(3) Essere, inerzia, movimento, medesimezza (*ταυτότης*) e alterità (*ἐτερότης*) cioè la divisione dell'essere in ciò che è sempre simile a sè stesso, inerte (*οὐσία*) e ciò che è in continuo mutamento mobile (*γένεσις*).

più alto, l' *assoluto contenuto finale di ogni realtà*, della incorporea come della corporea. La subordinazione di tutte le altre idee a questa che è la più alta, non è la subordinazione *logica* dell'elemento specifico al generico, ma quella *teleologica* del mezzo allo scopo.

L'incompletezza di questa soluzione del problema logico pare che abbia condotto il filosofo, nell'ultimo tempo della sua attività, intorno al quale abbiamo soltanto qualche accenno nelle note critiche di Aristotele (3) e nelle dottrine dei suoi più prossimi seguaci, all'idea infelice di svolgere il *sistema delle idee* secondo il metodo della *teoria pitagorica dei numeri*. Anche i Pitagorici avevano certo avuto in mira di collegare gli ordinamenti costanti delle cose simbolicamente allo sviluppo della serie numerica. Ma questo non era stato che un primo ripiego, per il fatto che essi non avevano nessuna idea dell'ordine logico dei concetti. Ora, Platone contrassegnò l'idea del bene come τὸ εἶν, l'unità, e da essa derivò tosto la dualità (διδάξ) del τὰ ἄρτον e del θάτερον, cioè dell'identico e del diverso, o della misura e dell'infinito (πέρας e ἄπειρον — dispari e pari, confr. § 4, 11), per collegarvi poi il sistema delle altre idee e degli altri numeri, in modo che essi rappresentassero una serie graduale di condizionante e di condizionato. Questa infelice costruzione accettarono poi gli accademici antichi, specialmente Spensippo e Senocrate, che in maniera fantastica amalgamarono la gradazione dei concetti con dottrine teleologiche, cercando di formare secondo questo ordinamento filosofico il duplice mondo intermedio degli dei inferiori e dei demoni. In questo furono segniti più tardi dai neopitagorici e dai neoplatonici: ma ciò che importa filosoficamente, era tutt'altro. Mediante questa gradazione entro l'ambito dell'ὄνεια, nel mondo della vera realtà, si *moltiplicò* la scissura nel *concetto della realtà*, che si era sviluppata dall'antitesi della percezione e del pensiero; e quindi si ripresentò il dualismo. Poichè se all'Uno, o all'idea del Bene, fu ascritta la realtà

(3) Cfr. A. TERNDELEBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina*, Lipsia. 1826.

più alta, assoluta, e alle diverse gradazioni del mondo ideale una realtà altrettanto inferiore, quanto più esse distavano dall'unità nel sistema numerico, nacque così una *scala di realtà*, che dall'unità scendeva fino alla realtà inferiore, a quella del mondo corporeo. Per quanto possa essere fantastico questo concetto, s'è mostrato tuttavia potente ed efficace nello sviluppo del pensiero fin sulla soglia della filosofia moderna: ma la sua forza sta senza dubbio sempre nel ragguaglio delle valutazioni ai diversi strati della realtà.

6.—Mentre la teoria delle idee come metafisica incorreva in tali difficoltà, essa trovò poi uno sviluppo oltre modo felice, semplice e perspicuo in quel campo, che costituiva il suo vero focolare, nel campo etico. Per la elaborazione sistematica di tali problemi, Platone avea bisogno di una *psicologia*, diversa certo da quella, che nella scienza dominante fino allora s'era avuta dai presupposti della filosofia naturalistica, con percezioni od opinioni particolari. Se egli all'incontro svolse la sua psicologia dai postulati della teoria delle idee, questa fu certo una teoria puramente metafisica, che coincideva con quel presupposto; ma, per il contenuto della dottrina delle idee, fu un primo tentativo di comprendere le vite psichiche intimamente e secondo la sua intima determinatezza e struttura.

Questo tentativo affatto nuovo in Platone fu sorretto dalle dottrine *teologiche*, che egli poté dedurre principalmente dai circoli dei misteri *dionisiaci*. L'anima individuale dell'uomo era per questi ultimi come un demone, che, trasportato o sbandito da un altro mondo in un corpo, nella sua vita terrena serbava ed esercitava misteriosi e passionali rapporti con la sua patria originaria. Tali concetti teologici il filosofo trasportò nel suo sistema scientifico non senza serie difficoltà.

Il concetto dell'*anima*, nel dualismo della dottrina delle idee, rappresentava già per sè un problema speciale (1). « Anima », anche secondo il concetto scientifico (2), era per

(1) *Fed.*, 76 sgg.

(2) *Fedro*, 245, *Fed.* 105, *Leggi*, X, 896.

Platone da un lato l'elemento vitale, ciò che si muove da sè e muove altro; dall'altro, ciò che percepisce, conosce e vuole. Come principio della vita e del movimento, l'anima appartiene quindi al mondo inferiore del divenire, ed in questo essa rimane, quando percepisce e dirige i suoi appetiti agli oggetti dei sensi. Ma questa stessa anima, mediante la vera conoscenza, partecipa anche delle idee della realtà superiore, dell'essere permanente. Bisogna quindi concederle una *posizione intermedia*: non l'essenza infinitamente immutata delle idee, ma una vitalità, che sopravvive al cangiamento, cioè la *immortalità*. Per la prima volta è qui presentata da Platone come dottrina filosofica l'immortalità personale, che era per lui oggetto di convinzione religiosa ed un dogma dei misteri dionisiaci. Delle prove, che il Fedone arreca, le più efficaci, secondo lo spirito del sistema, son quelle che dalla conoscenza delle idee desumono la parentela dell'anima con l'eterno; alla forma del sistema corrisponde la falsa conclusione dialettica, che l'anima, poichè la sua caratteristica essenziale è la vita, non possa essere morta; l'argomento relativamente più saldo è l'accenno alla sostanzialità unitaria, che l'anima dimostra nel governo del corpo.

Per questa posizione intermedia, l'anima deve portare in sè i tratti dei due mondi; ci deve essere nella sua essenza qualche cosa, che corrisponde al mondo delle idee, e qualche cosa, che corrisponde al mondo delle percezioni. La prima parte è l'*elemento razionale* (λογιστικόν, ovvero νόος), la sede del sapere e della virtù corrispondente; ma nell'altra parte, nell'elemento irrazionale, Platone suddivide ancora: la parte più nobile, che tende alla ragione, la parte più bassa, che le si oppone. La parte più nobile, la trovò nella volontà affettiva (*coraggio*, θυμός), la più bassa nella brama sensibile (*cupidigia*, ἐπιθυμία). Quindi ragione, coraggio e cupidigia sono le tre forme d'attività dell'anima, le tre specie (εἶδη) dei suoi stati.

Così, derivati da valutazioni etiche ed egualmente da presupposti teologici, questi concetti psicologici fondamentali sono applicati da Platone all'idea del destino morale dell'individuo: conseguenza e quindi punizione della pas-



sione del senso è la prigionia dell'anima nel corpo. Platone estende egualmente l'esistenza immortale dell'anima oltre i due limiti della vita terrena: nella preesistenza (1) è da cercare la colpa, per cui l'anima è ricacciata nel mondo sensibile; nella postesistenza (1), la sua sorte dipende dal punto, in cui, durante la vita terrena, si è resa libera dalla cupidigia del senso e si è rivolta alla sua missione più elevata, alla conoscenza delle idee. Ma in quanto, come ultimo scopo dell'anima, appare il distacco dal senso, quelle tre forme d'attività sono definite anche come *parti dell'anima*. Nel *Timeo*, Platone descrive perfino la composizione di queste parti e mantiene l'immortalità solo per la parte razionale.

Già da queste determinazioni reciproche appare che il rapporto di queste tre forme fondamentali della vita psichica con l'unità dell'anima (certo non sempre egualmente accentuata) non è ben messo in chiaro; e non è nemmeno possibile sostituire a questi concetti generati dal bisogno etico e dall'interesse teologico il senso di distinzioni puramente psicologiche, come ha fatto l'epoca posteriore (1).

7.—In ogni caso, però, dalla teoria dei due mondi derivò una *morale* negativa, in cui furono celebrati, come ideali della sapienza, il ritiro dal mondo sensibile e la spiritualizzazione della vita. Non è soltanto il *Fedone*, che nella descrizione della morte di Socrate rivela questo stato d'animo, ma anche altri dialoghi, come il *Gorgia*, il *Teteto*, ed in parte la *Repubblica*, in cui predomina la stessa veduta etica. Ma nella natura stessa di Platone, al nerbo del pensatore era associato il palpito dell'artista; e in lui fu manifesto il dissidio, che, mentre la sua filosofia lo attirava nel regno delle forme incorporee, tutto l'incanto

(1) La rappresentazione di queste dottrine avviene nella forma delle allegorie mitiche, che si valgono dei motivi delle credenze popolari e dei culti dei misteri: essi si trovano in *Fedr.*, 246 e sgg., *Gorgia*, 523 e sgg., *Rep.*, 614 e sgg., *Fedone*, 107 e sgg.

(2) Che per Platone si trattasse essenzialmente di gradazioni dell'elemento psichico, appare oltre che nell'applicazione all'etica ed alla politica, anche in quelle osservazioni, che contrassegnavano questa triplice divisione come caratteristica per i diversi esseri organici, o d'altra parte per popoli diversi (meridionali, settentrionali, Greci).

della bellezza ellenica era in lui più che mai vivo. Ma anche nello svolgimento della dottrina delle idee (cfr. sotto n. 9) si dava l'occasione, per cui Platone potesse non arrestarsi nella severa distinzione originaria fra i due mondi dell'essere e del divenire, ma dovesse procedere ad abbracciare un rapporto positivo, che potesse esistere sotto dati presupposti soltanto in una subordinazione teleologica dei fenomeni alle idee. Questo prevale anche nell'etica di Platone. Per quanto egli abbia combattuto a fondo la teoria di Aristippo, che voleva circoscrivere al piacere sensuale l'aspirazione umana, tuttavia ammise che l'idea del bene si realizza anche nel mondo sensibile.

Il diletto del bello, il piacere, senza dolore perchè senza desiderio, dell'imitazione sensibile della idea, lo sviluppo delle conoscenze e dell'abilità pratica, l'intelligenza delle determinazioni di misura della realtà empirica e un nobile scopo dato alla vita—tutto ciò valeva per lui almeno come un gradino per giungere a quel sommo bene, che consiste nella conoscenza delle idee e di quella più alta fra tutte, l'idea del bene. Nel *Convito* e nel *Filebo*, egli ha espresso appunto questo suo apprezzamento dei beni della vita.

In altra forma, nell'esposizione del sistema delle virtù, svolto nella *Repubblica*, Platone ha fatto prevalere lo stesso pensiero, che le valutazioni morali debbano illuminare l'intero cielo della vita umana. Egli cercò di dare una base sistematica alla dottrina delle virtù fondamentali così spesso ricorrente anche nella letteratura del suo tempo, mostrando che ognuna delle parti dell'anima ha da assolvere un compito speciale e da raggiungere così la sua perfezione; la parte razionale nella *sapienza* (*σοφία*), la parte animosa (*θυμοειδής*) nell'*energia della volontà* (valore, *ἀνδρεία*), la parte appetitiva (*ἐπιθυμητικόν*) nella *padronanza di sé stesso* (moderazione, *σωφροσύνη*),—purehè, come virtù complessiva dell'anima non manchi il giusto rapporto di queste parti, cioè la completa *rettitudine* (giustizia, *δικαιοσύνη*).

Ma il vero significato di queste quattro virtù fondamentali si svolge in un campo più elevato, in quello della politica.

8 — La tendenza della dottrina delle idee, rivolta al

generale, ha svolto la sua più elevata azione nel principio, che l'ideale etico della filosofia platonica non sta nel valore e nella felicità dell'individuo, ma nella perfezione morale della *specie*. Fedele al principio logico della dottrina delle idee, il vero ente, nel senso etico, non è l'uomo particolare, ma l'umanità, ed il suo fenomeno è il legame organico dell'individuo nello *Stato*. L'ideale etico per Platone diventa *politico*; ed in un'epoca, che vede la dissoluzione della vita politica greca, e contro quelle dottrine, che riconoscevano soltanto il principio della felicità individuale, egli elevò il concetto dello Stato ad un'altezza sovrana.

Egli considerò lo Stato essenzialmente non dal lato della sua origine empirica, ma rispetto al suo compito: rappresentare a grandi linee l'ideale dell'umanità e trarre il cittadino a quella virtù, che lo rende veramente felice. Convinto, che il suo disegno, sia pure con la violenza, poteva realizzarsi, vi raccolse non solo i tratti della vita politica greca che egli approvava, specialmente quelli delle costituzioni aristocratiche doriche, ma anche tutti gl'ideali, il cui appagamento egli sperava dalla giusta forma della vita pubblica.

K. F. HERMANN (*Ges. Abhandl.*, 122 e sgg.). — E. ZELLER (*Vorträge u. Abhandl. I.*, 62 e sgg.).

Se lo *Stato ideale* deve rappresentare in grande l'uomo, deve constare di tre parti, le quali corrispondono alle tre parti dell'anima: la *classe insegnante*, la *classe militare* e la *classe mercenaria*. Alla prima soltauto, alla classe delle persone colte (*φιλόσοφοι*) tocca di guidare e di reggere lo Stato (1) (*ἄρχοντες*), di fare le leggi e di vegliarne l'esecuzione: la sua virtù è la saggezza; la conoscenza di ciò che giova alla collettività, di ciò che il fine morale di tutti richiede.

Per sorreggere questo v'è il secondo stato, quello dei funzionari (*ἐπίκουροι*; custodi, *φύλακες*), il quale nella conser-

(1) E però il *λογιστικόν* è chiamato anche *ἡγεμονικόν*.

vazione dell'ordinamento dello Stato, internamente ed esternamente, deve serbare la virtù dell'imperterrito adempimento del dovere (*ἀνδρεία*). Ma alla gran massa del popolo, operai e contadini (*γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ*), che col lavoro e col guadagno (1) provvedono alla ereazione dei mezzi esteriori dello Stato, s'addiecono l'ubbidienza, che tiene a freno le passioni, e la moderazione (*σωφροσύνη*). Così, se ciascuna delle parti fa il suo dovere ed ottiene il suo diritto, lo Stato corrisponde all'ideale della giustizia (*δικαιοσύνη*).

Il concetto fondamentale del tutto è, che la vita conoerde, la quale sola rende forte ed operoso uno Stato, può fondarsi soltanto nell'*unità del modo di sentire* dei suoi cittadini: ma essa non è possibile, secondo la convinzione soeratico-platonica, se non mediante l'incondizionato dominio di una dottrina, cioè della scienza. Innanzi a questa elevatissima esigenza, tutti gl'interessi personali devono tacere, e da questo sentimento Platone vuole che la libertà individuale dei concittadini sia limitata al massimo grado. L'ideale della *politica* diventa così uno Stato militare al servizio di una dottrina scientifica.

Il principio dell'*aristocrazia della cultura*, decisivo per l'ideale platonico dello Stato, appare sopra tutto in questo; che per la gran massa del terzo Stato non si pretende se non l'abilità ordinaria della vita pratica; e questa è insufficiente; mentre l'educazione, che lo Stato, per formare i cittadini secondo i suoi fini, ha il dritto ed il dovere di avere nelle sue mani, si volge soltanto alle due altre classi. Con una selezione, che si avvera sempre dalla nascita fino ai tardi anni, il governo deve far rinnovare continuamente per gradi le due classi più alte; e perchè a questi organi proprii della collettività nessun interesse personale faccia ostacolo all'adempimento de' propri doveri, essi devono rinunziare alla vita di famiglia ed al possesso privato. Per loro, vuol essere educazione politica, indipendenza da vincoli familiari, comunanza di vita e di beni. Chi deve vivere per i fini della collettività,

(1) E però la terza parte dell'anima si chiama anche *φιλοκρήματον*.

per l'educazione morale del popolo, non dev'esser legato da nessun interesse personale all'individuo particolare. A questo concetto, che ha avuto il suo svolgimento storico nella classe sacerdotale della gerarchia medioevale, si riduce tutto ciò che si vuol trovare nella dottrina platonica di comunismo, di comunità delle donne, ecc. (1). Il grande idealista trasse fino alle estreme conseguenze il concetto, che lo scopo della vita umana è nell'educazione morale, e che tutta l'organizzazione dell'esistenza comune deve essere indirizzata unicamente a questo scopo (2).

Platone ha concepito lo Stato ideale della *Repubblica* non semplicemente come uno Stato teoretico, ma come un modello di riforma seriamente pensato: egli voleva opporsi con l'idealismo politico e sociale ai danni dello sviluppo democratico ed industriale, che avevano ricevuto le città greche, specialmente Atene. La tendenza reazionaria, che è legata a questo tentativo, appare specialmente nell'opera della sua vecchiaia, nelle *Leggi*, non redatte da lui stesso nella forma definitiva. Qui, come « secondo e terzo fra i migliori » schemi di costituzione, appare il quadro di un piccolo Stato agrario, in cui i rapporti collettivi della vita dei cittadini devono stare ad uno ad uno sotto la ferrea mano di una polizia di costumi governata da spirito religioso.

9. Con queste dottrine etiche e politiche si era trovato dunque un rapporto nuovo e corrispondente in tutto allo spirito del sistema platonico, fra il mondo ideale ed il mondo fenomenico: l'idea del bene parve come il compito, come lo *scopo* (τέλος), che il fenomeno della società umana deve adempiere. Questa intuizione divenne decisiva per la formazione definitiva del sistema metafisico di Platone.

Nel suo primo schema, la teoria delle idee era stata infatti altrettanto inadatta alla spiegazione della realtà empirica,

(1) Cfr. anche PÖHLMANN, *Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus*, Monaco, 1893 e 1901.

(2) A queste conseguenze appartiene anche l'inguagliamento dei sessi rispetto ai dritti e ai doveri: la quale contiene anche una concessione del filosofo al movimento femminista dei suoi tempi. Confr. IVO BRUNS, *Vorträge und Aufsätze*, Monaco, 1905, pag. 154 e sgg.

quanto la teoria eleatica dell'essere. Mediante i concetti di specie doveva esser conosciuta la realtà assoluta (1), la quale, pura per sè, semplice ed immutabile, senza origine ed eterna, forma un mondo a sè, e, come incorporea, è staccata totalmente dal mondo del nascere. Essa non presenta quindi (come nel dialogo *Sofista* (2) venne mostrato con acuta polemica contro la dottrina delle idee) nessun principio del movimento e quindi nessuna spiegazione dei fatti, escludendo da sè ogni movimento ed ogni mutamento.

Ma per quanto l'interesse di Platone per ciò possa essere stato scarso, il concetto dell'idea come del vero essere richiedeva finalmente, che il fenomeno fosse considerato non solo come qualche altra cosa, qualche cosa di simile, qualche cosa di partecipante, ma come qualche cosa di dipendente, che l'*idea* fosse riguardata come *causa* dell'*accadere* (αἰτία). Ma ciò che è per sè stesso assolutamente immutabile, immobile ed esclude da sè ogni funzione speciale, non può esser causa in senso meccanico, ma soltanto in quanto rappresenta lo *scopo* per cui ha luogo l'*accadere*. Con ciò il rapporto fra i due mondi dell'essere e del divenire (ὄντις e γένεσις) è pienamente determinato; esso non è semplicemente negativo, come nel primo schema della dottrina platonica, ma ha ricevuto anche un senso positivo: ogni accadere ha luogo solo per l'*idea* (3); l'*idea* è la *causa finale* dei fenomeni.

Questa base alla *metafisica teleologica* è data da Platone nel *Filebo* e nella *Repubblica*, dove essa appar subito anche più elaborata: come causa finale di ogni accadere viene introdotto infatti tutto il mondo dell'ideale ma special-

(1) *Convito*, 211 b: ἀπὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν.

(2) Pag. 246 e sgg. La teoria ivi criticata della ἀσώματα εἶδη può essere soltanto la platonica, secondo le particolari coincidenze di parole; appunto ciò è contro l'autenticità del dialogo. L'ipotesi dello Schleiermacher, escogitata per salvarne l'autenticità, di una teoria delle idee megarica non ha potuto reggersi. [Vedi F. Tocco, *Ricerche Platoniche*, Catanzaro, 1876, e *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo*, negli *Stud. ital. di filol. class.*, II (1894), 391-469, e *Atene e Roma*, n. 1 (1898) 35-44].

(3) *Fileb.*, 54 c.

mente l'idea più elevata, a cui tutte le altre si subordinano nello stesso senso come mezzo, cioè, l'*idea del Bene*, e questa è contrassegnata poi come *ragione del mondo* ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), come la *divinità* (1).

Accanto a questo motivo anassagoreo, nella struttura posteriore della dottrina delle idee appare sempre più importante anche il motivo pitagorico, in cui si accennava all'imperfezione del fenomeno di fronte al vero essere. Ma questa insufficienza non potè derivare dall'essere stesso; e con una logica simile a quella, con cui Leucippo, per spiegare la molteplicità e il movimento, accanto all'essere di Parmenide aveva ammesso anche il non essere come «reale», come ente, Platone si vide costretto ad ammettere accanto al mondo dell'essere o della causa, del mondo delle idee e dell'idea del bene, anche una *concausa* ( $\xi\nu\nu\chi\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ ) nel non essere. Il parallelismo di questo procedimento logico si allargò anzi al punto, che questa concausa non ente ( $\tau\omicron$   $\mu\grave{\eta}$   $\acute{\omicron}\nu$ ) per Platone è lo stesso, che per Leucippo e Filolao: *lo spazio vuoto* (2).

Lo spazio quindi per Platone era il «niente» di cui per l'idea del bene e della divinità è formato il mondo fenomenico. Ma questa formazione consiste nella *formazione matematica*. Per ciò Platone insegnò nel *Filebo* che il mondo della percezione è una «miscela» dell'«indefinito» ( $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ) dello spazio, e del «limite» ( $\pi\acute{\epsilon}\rho\omicron\alpha\zeta$ ), delle forme matematiche (3); e che la causa di questa mescolanza, il principio più alto, il principio divino del mondo, è l'i-

(1) Tuttavia in ciò non è il caso di pensare a personalità o ad un essere spirituale, ma ad uno scopo morale assoluto del mondo, in cui il concetto dell'*ἀγαθόν*, come in Socrate, non trova punto una precisa definizione; esso è piuttosto presupposto come il concetto più semplice e più evidente.

(2) Sotto l'influsso della terminologia aristotelica questa concausa non ente è contrassegnata come «materia» ( $\delta\lambda\eta$ ); e ci vollero le recenti ricerche, per chiarire che la «materia» platonica è appunto soltanto lo spazio; cfr. H. SIEBECK, *Untersuchungen zur Philos. d. Gr.* (2<sup>a</sup> ed., Friburgo di Br. 1889). [Cfr. F. TOCCO, *Della materia in Platone*, in *Stud. ital. filol. class.* IV (1895)].

(3) È probabile che Platone trasportasse i numeri nel mondo dell'idee, ma che la loro rappresentazione nelle *figure geometriche* la considerasse come la «limitazione» dello spazio.

dea del bene. Per diventar simile al mondo delle idee, lo spazio assume la forma matematica.

La grande importanza, che la matematica aveva avuto sin dal principio nello sviluppo del pensiero platonico, trova così definitivamente la sua espressione metafisica. Le figure matematiche sono il termine medio, per cui lo spazio vuoto non esistente può riprodurre nei fenomeni le pure « forme » del mondo ideale. La conoscenza matematica (*διδασκία*) riguarda pertanto, come quella puramente filosofica (*ἐπιστήμη*), un essere immanente (*ὄνεια*) e però viene compresa con questa come conoscenza razionale (*νόησις*) e contrapposta alla conoscenza dei fenomeni (*θεόξια*); e assume quindi nel sistema d'educazione della *Repubblica* la posizione di preparazione prossima alla sapienza dei « governanti ».

10. Con ciò eran dati i preliminari metafisici perchè Platone potesse esporre nel *Timeo* un abbozzo di filosofia della natura, al quale, fedele al suo principio gnoseologico, non potè attribuire il valore della certezza, ma solo quello della verosimiglianza (1). Tralasciando, cioè, di dedurre dialetticamente questa spiegazione dell'accadere dallo scopo del mondo e di precisarla in concetti, Platone dette soltanto in una forma mitica una esposizione del-

(1) La fisica platonica è ipotetica come quella di Parmenide. Ma anche qui pare che c'entrino un certo riguardo alle esigenze degli scolari e la intenzione polemica. Quindi nel *Timeo* si trovano misti egualmente consenso e opposizione a Democrito, come avveniva in Parmenide rispetto ad Eraclito. Tuttavia non bisogna dimenticare la differenza, che l'eleate negava la realtà del mondo fenomenico, e Platone soltanto la sua conoscibilità scientifica, cioè per concetti. Nell'esposizione della sua concezione, Platone poi passa a questioni astronomiche, meccaniche, chimiche, organiche, fisiopsicologiche, perfino mediche, e dà quindi una specie di esposizione compendiosa delle sue idee scientifico-naturali. Qui si trovano insieme elementi di diverso valore: molte cose non solo stanno all'altezza dei tempi, ma contengono anche importanti notizie che arricchiscono il conoscere e l'intendere; altre invece sono straordinariamente fantastiche e rimangono indietro alle idee esatte di altri ricercatori; ma in tutta la sua connessione di principii questo disegno ha esercitato un'azione che supera le mire dell'autore e però è passato più come una dottrina teologica che come una dottrina filosofica. [Del *Timeo* va anche citata la recente trad. ital. (omessa sopra a p. 126 n.) di G. FRACCAROLI, Torino, 1906].



la sua *concezione teleologica della natura*, la quale non è di carattere puramente filosofico, ma essenzialmente teologico.

E però egli *si oppone* con tutta la energia alla *spiegazione meccanica della natura*, e dato il modo come la presenta, Platone non può aver avuto di mira se non la dottrina di Democrito. Alla teoria, cioè, che fa nascere e di nuovo scomparire qua e là mondi di ogni specie da combinazioni « casuali » (vale a dire senza uno scopo) di « eìò che si muove disordinatamente », egli contrappone la sua, che cioè non v'è se non questo solo cosmo, unitario ed unico nel genere, il più perfetto ed il più bello, e che la sua origine può essere riportata solo ad una ragione, che agisce secondo uno scopo.

Se si vuole quindi formarsi un'idea di questa origine, si deve cercare la base del mondo fenomenico nel suo rapporto teleologico con le idee. Questo rapporto Platone esprime nel concetto di un « *dio artefice del mondo* » (*δημιουργός, demiurgo*), il quale « mirando alle idee », ha formato il non ente, lo spazio. Quest'ultimo è contraddistinto quindi come capacità indeterminata, che accoglie in sé tutte le forme corporee (*δεξιμύνη*), ma rappresenta tuttavia anche la ragione per cui le idee non trovano in esso alcuna rappresentazione pura. La reazione della concausa o delle singole cause accessorie Platone la indica come la *necessità meccanica* (*ἀνάγκη*); egli ammette quindi il concetto democriteo come momento particolare nella sua fisica, per spiegare ciò che non può intendersi teleologicamente. L'attività divina mirante ad uno scopo e la necessità naturale sono contrapposte una all'altra come principii esplicativi, l'una per ciò che è perfetto e l'altra per ciò che è imperfetto nel mondo fenomenico. Il dualismo etico dalla metafisica si trasporta nella concezione fisica.

Il pensiero fondamentale caratteristico della fisica platonica di fronte a quella atomistica è che, dove Democrito comprendeva l'insieme dei movimenti come risultanti meccaniche da uno stato di movimento originario dei singoli atomi, Platone invece considerò *tutto il mo-*

vimento ordinato in sè dell'universo come il fatto unico, primordiale e derivò ogni singolo divenire da questo tutto, determinato secondo un fine. Da questi pensieri sorse la meravigliosa costruzione del concetto dell'*anima del mondo*, che Platone designò come il principio unico di tutti i movimenti, ma anche di tutte le determinazioni formali e di tutte le attività percettive e rappresentative del mondo (1). In un'esposizione fantasticamente oscura egli presentò la sua concezione astronomica come la «divisione» matematica di quest'anima del mondo: concezione intimamente connessa con quella dei neopitagorici, ma rimasta inferiore a questi per l'ammissione della immobilità della terra. Il criterio capitale di questa divisione fu la differenza fra ciò, che rimane sempre eguale (ταύτόν) a sè, e ciò che si muta (θάτερον); opposizione, in cui si riconosce facilmente quella pitagorica del mondo stellare perfetto e del mondo terrestre imperfetto.

Una elaborazione simile della dottrina pitagorica contiene il *Timeo* rispetto alla costruzione puramente matematica del mondo corporeo. Anche qui i quattro elementi sono caratterizzati secondo le semplici, regolari figure stereometriche (confr. § 4, 11), ma vi s'insegna anche espressamente, che essi *constano di superfici triangolari*, e precisamente rettangolari, le quali sono parte equilateri, parte formate in modo, che il cateto più piccolo rappresenti la metà dell'ipotenusa. Da tali triangoli rettangoli possono pensarsi formate le *superfici circoscritte* di quelle forme stereometriche, tetraedro, cubo, ecc.; la connessione poi di queste superfici circoscritte Platone volle considerare come l'essenza di quel che riempie il vuoto, cioè della densità dei corpi. Essendo così il corpo fisico concepito come una figura puramente matematica, anche nel-

(1) In questo riguardo il *Timeo*, come Democrito, caratterizza le differenze psichiche mediante differenze di movimento; riporta p. es. la retta rappresentazione al ταύτόν, la rappresentazione semplicemente individuale al θάτερον ecc. «Anima» è per il greco, principio del movimento e insieme della percezione (κινητικόν e αἰσθητικόν; ARIST., *De an.*, I, 2, 403 b 25) ed anche Platone fa dipendere la seconda nota dalla prima.

la fisica si fece strada quel concetto metafisico del *Filebo*, che il mondo fenomenico sia una limitazione dello spazio foggiato a imitazione delle idee (1).

### § 12. — La logica aristotelica.

F. KAMPE, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* (Lipsia, 1870): R. EUCKEN, *Die Methode der aristotelischen Forschung*. (Berlino, 1872).

L'ampiezza del disegno, che appare nei sistemi dei due grandi pensatori, agli antipodi l'uno dell'altro, Democrito e Platone, e che è inerente alla elaborazione scolastica delle dottrine, rendeva indispensabile non solo una divisione del lavoro, ma anche una specializzazione dei problemi. I titoli degli scritti di Democrito fanno pensare che egli, anche per questo riguardo, ha proceduto con chiarezza e con precisione. Platone intese l'attività letteraria essenzialmente dal punto di vista dell'artista; ma la separazione dei problemi, che non troviamo nei suoi dialoghi, non mancò evidentemente alla sua attività di maestro. Nella sua scuola predominò la divisione della filosofia in dialettica, fisica ed etica.

Se quindi per dialettica conviene intendere essenzialmente la dottrina delle idee nella sua formazione metafisica, Aristotele ha fatto il gran progresso di premettere alla ricerca positiva dei tre campi uno studio intorno alla *natura della scienza*, una teoria delle forme e delle leggi del pensiero scientifico.

Già si era cominciato coi Sofisti e con Socrate a riflettere in che cosa veramente consistesse l'attività scientifica; e l'acuita attenzione ai processi interiori aveva reso possibile al pensiero astratto di liberare le forme generali del processo intellettuale da qualsiasi contenuto, cui esso le riferisce.

Tutte queste tendenze e tutti questi tentativi — poichè oltre a questo punto non era andato nemmeno Platone —

(1) Queste superfici triangolari, concepite per di più come indivisibili, hanno una notevole simiglianza con le forme atomiche di Democrito (*σκήματα*).

Aristotele li ha riuniti nella sua logica e li ha completati in un sistema, in cui noi possiamo vedere la matura conoscenza che la scienza greca acquista di sè medesima.

1. Lo scopo precipuo della logica aristotelica, secondo le esplicite dichiarazioni del filosofo, è affatto *metodologico*. Bisogna mostrar la via, per cui può raggiungersi in ogni caso il fine della conoscenza scientifica. Come nella retorica si insegna l'arte del persuadere, così nella logica si insegna l'arte della ricerca, della conoscenza e della prova scientifica. Perciò Aristotele non ha amoverato fra le discipline filosofiche la logica, che fu la sua più grande creazione, ma l'ha trattata in connessione con le sue lezioni come propedeutica, e però la sua scuola ha considerato questa dottrina come lo strumento generale (ὄργανον) di ogni lavoro scientifico.

Ma già questa stessa preparazione è stata ridotta da Aristotele ad una scienza; invece di esporre le singole regole pratiche, come dovettero fare probabilmente i sofisti, invece di fissare in generale un principio, ciò che era stato appunto il merito di Socrate, egli fa una indagine in tutti i sensi sull'attività del pensiero, una ricerca ampia delle sue forme legittime. Egli adempie il compito metodologico, mediante la *logica formale*.

Qui si vede, tuttavia, che la conoscenza delle forme del retto pensare non può ottenersi se non dalla intelligenza del suo compito; ma questo compito non può svolgersi, alla sua volta, se non da una determinata concezione del rapporto generale del conoscere rispetto al suo oggetto. Così la logica aristotelica è connessa strettissimamente con il presupposto metafisico, che egli ha posto a base anche della sua elaborazione delle altre discipline: essa è in tutto, per il suo principio, *gnoseologica*.

2. Ma per ciò essa ha le sue radici nella dottrina delle idee socratico-platonica. Il vero ente è l'elemento *generale*, e la sua conoscenza è il *concetto*. Sotto questo riguardo, Aristotele è rimasto sempre un platonico. Ciò, che egli contestò al suo grande predecessore (1), fu solo il

(1) Specialmente *Met.*, I, 9, e XIII, 4.

concetto eleatico della mancanza d'ogni rapporto, che quegli aveva ammesso fra l'universale e il particolare fra le idee ed i fenomeni, fra i concetti e le percezioni, e che, non ostante tutti gli sforzi, non avea superato nemmeno nell'ultima fase della sua dottrina. Anche come cause finali dell'accadere, le idee rimasero un mondo a sè accanto (*παρά*) ai fenomeni. Questo scindere (*χωρίζειν*) l'essenza ed il fenomeno, l'essere ed il divenire è, oltre le particolari obiezioni (1) dialettiche, l'oggetto del rimprovero principale, che Aristotele muove alla dottrina delle idee. Se Platone, dell'universale che il concetto conosce, e del particolare che vien percepito, avea fatto due mondi diversi, tutto lo sforzo di Aristotele è rivolto ad annullare questo dissidio nel concetto della realtà ed a trovare tra idea e fenomeno quel rapporto, che renda la conoscenza concettuale capace di spiegare l'oggetto della percezione.

Perciò tocca alla logica sopra tutto l'ufficio di conoscere il *retto rapporto fra l'universale e il particolare*, e però questa forma fondamentale, del pensiero concettuale, conosciuta già da Socrate, costituisce il punto centrale della logica aristotelica. Allo stesso principio il filosofo pervenne anche per un'altra via. Se egli ha trovato alcuni lavori preparatorii per la sua teoria della scienza, questi consistevano nelle dimostrazioni dei sofisti intorno all'arte (anzi tutto retorica) del *provare* e del *confutare*. Ma se si fosse chiesto ad Aristotele come si potrebbe provare qualche cosa scientificamente, cioè in maniera generalmente valida e diretta alla vera conoscenza, egli avrebbe detto che ciò non può consistere se non nella *derivazione del particolare dall'universale*. Provare scientificamente significa fornire le ragioni per la validità di ciò che si è affermato, e queste possono trovarsi soltanto nell'elemento

(1) Di queste due principalmente sono degne d'esser ricordate: una dalla subordinazione logica, che c'è fra le idee, ricava che ogni oggetto di percezione deve essere sottomesso ad una quantità d'idee: l'altra fa notare le difficoltà, che la somiglianza, la quale deve essere fra idea e fenomeno, rende necessario qualcosa di più generale al di sopra di ambedue e così via *in infinitum* (*ἀνθρώπος | ἀνθρώπος- τρίτος ἀνθρώπος*).

generale, a cui è subordinato il particolare : questo aveva domandato Socrate.

Da ciò risultò l'intreccio singolare, che forma appunto il concetto aristotelico della scienza. L'elemento generale, l'idea, è, come il vero essere, la *causa* dell'accadere, quello da cui e per cui il particolare, oggetto di percezione, deve essere *compreso* e *spiegato*. La scienza ha da esporre, come dall'universale conosciuto concettualmente *segua* il particolare percepito. Ma, dall'altro lato, l'universale è nel pensiero la *ragione*, per cui e da cui il particolare è *provato*. Quindi il comprendere ed il provare sono la stessa cosa : *derivazione del particolare dall'universale*.

Nel concetto della *derivazione* (ἀπόδειξις, *deduzione*) si concentra così la teoria scientifica di Aristotele: la spiegazione scientifica dei fenomeni dall'essere reale è lo stesso processo logico della dimostrazione scientifica, cioè la deduzione del dato della percezione dal suo principio universale. Spiegare e provare sono indicati quindi con la stessa parola « deduzione », e la prova giusta è quella che prende per base le cause reali, generali di ciò che è da provarsi (1). Il compito della scienza è quindi di mostrare la *necessità logica*, con cui, come i fenomeni particolari derivano dalle cause generali, così anche le idee particolari (della percezione) derivano dalle idee generali (dei concetti).

Questa determinazione del compito della scienza svolta dai presupposti metafisici ha subito col procedere delle ricerche una trasformazione essenziale.

3. Il primo compito della logica è quindi quello di stabilire che cosa è propriamente *deduzione*, cioè da un lato *prova*, dall'altro lato *spiegazione*; ovvero la esposizione di quelle forme, in cui il pensiero conosce la *dipendenza del*

(1) Questo concetto della dimostrazione scientifica è diretto visibilmente contro la *retorica* (dei Sofisti). Nell'arte del persuadere tutti gli argomenti sono buoni, per quanto essi possano rimanere al di fuori della vera essenza delle cose, se solo formalmente valgono a ridurre l'uditore ad acconsentire. Ma la prova scientifica deve venire dall'intima, dalla logica necessità delle cose, e deve quindi far vedere le vere ragioni di ciò che è da provare.

*particolare dall'universale.* Questa teoria è stata data da Aristotele nell'*Analitica*, l'opera logica fondamentale, che, con costruzione sistematica, nella prima parte tratta del sillogismo, nella seconda del dedurre, del provare, del comprendere. Poichè, nell'analizzare le attività del pensiero, da cui nasce ogni deduzione, risulta come forma semplice la deduzione di una proposizione, di una affermazione da un'altra, cioè il *raziocinio* (συλλογισμός).

La *sillogistica* (1) (teoria del sillogismo) è divenuta così il punto centrale della logica aristotelica: in essa si appunta tutto ciò, che egli (come apparisce soltanto nei tratti più generali) ha insegnato intorno alle forme del pensiero che costituiscono la base del raziocinio; da essa derivano tutti i punti di vista della sua metodologia.

Le proposizioni fondamentali di questa dottrina, le quali formano la parte fondamentale della logica tradizionale fino ad oggi, sono le seguenti. Il sillogismo è la deduzione di un giudizio da due altri. Poichè in un giudizio è attribuito un concetto (il predicato) a un altro concetto (il soggetto), questa attribuzione può avere la sua base, solo quando il legame da provarsi tra i due è dato mediante un terzo concetto, il concetto medio (μέσον, *medius terminus*). Questo terzo concetto deve quindi stare in qualche rapporto con gli altri due: ciò che deve essere espresso in due giudizi, che si chiamano le premesse (προτάσεις) del sillogismo. Il concludere consiste nel processo del pensiero, che dai rapporti in cui si trova un medesimo concetto (il concetto medio) rispetto ai due altri concetti, scopre il rapporto di questi due concetti fra loro.

Ma di rapporti possibili fra concetti, non ve n'ha che uno, a cui, secondo i suoi presupposti generali, la sillogistica aristotelica abbia rivolto la sua attenzione: il rapporto della *subordinazione* del particolare all'universale. Per questa teoria si tratta di vedere soltanto se uno dei concetti (il soggetto) deve o no essere subordinato all'altro (al pre-

(1) Conf. H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896 e 1900.

dicato) (1). La sillogistica ha da fare soltanto con la conoscenza di quelle forme di pensiero, per cui, con l'aiuto di un concetto medio, deve essere deciso, *se ci sia o non ci sia la subordinazione di un concetto a un altro concetto*. Tale quistione è stata da Aristotele risolta in una maniera esauriente: in ciò consiste il valore immanente della sua sillogistica, ma anche il limite del suo significato.

Così, Aristotele nella sua *teoria del giudizio* non ha trattato essenzialmente se non i due momenti, che possono essere considerati per questo scopo: in primo luogo, la *quantità*, che determina la maniera della subordinazione del soggetto al predicato secondo l'estensione, e dà le distinzioni del giudizio universale, particolare e individuale; in secondo, la *qualità*, per cui la subordinazione viene ammessa o negata, e quindi è espresso fra l'estensione dei due concetti il rapporto o della connessione o della separazione.

Per ciò anche le forme (*συμμετρα*, figure) del sillogismo si determinano essenzialmente secondo il modo, in cui i rapporti di subordinazione dei concetti, dati nelle premesse, determinano la subordinazione cercata nella conclusione. Questo rapporto si esprime esteriormente mediante la posizione del concetto medio nelle due premesse, essendo esso o una volta predicato ed una volta soggetto, o tutte e due le volte predicato, o tutte e due le volte soggetto. Come la più valida e la più originaria di queste tre figure Aristotele indicò conseguentemente la prima, poichè in essa il principio della subordinazione è espresso puramente e chiaramente, essendo in essa il soggetto della conclusione subordinato al concetto medio, e, con questo, poichè entra nella sua sfera, al predicato (2).

4. Ma se il raziocinio e quindi la deduzione, la prova

(1) Questo e null'altro in fatti intende Aristotele là dove, come frequentemente nell'Analitica, è espresso il rapporto se si tratta di dover attribuire a un concetto (al soggetto) un altro (il predicato) (*κατηγορεῖν*).

(2) Le determinazioni particolari non possono essere sviluppate qui: ma si trovano in ogni manuale di logica formale.



e la spiegazione era determinata nel modo indicato, risultava anche, che con questa attività essenziale per la scienza non si poteva dedurre altro che proposizioni di generalità minore da altre di generalità maggiore; cioè che dalle premesse per deduzione non può ricavarsi mai il generale, per tacere poi del più generale. La limitatezza propria dell'antico concetto della natura del pensiero, secondo cui solo ciò che è dato può essere concepito e distinto, ma niente di nuovo può essere prodotto, vale anche in questa determinazione della logica aristotelica. Ma da ciò segue immediatamente, che la scienza deduttiva, dimostrativa, esplicativa poteva dedurre nel particolare ciò che nel sillogismo aveva fatto da premessa, come conclusione di un sillogismo ancora più generale; ma che alla fine doveva prender le mosse da premesse, che per sè non sono capaci di veruna deduzione, dimostrazione e comprensione, di nessun riferimento a concetti medi, e la cui verità è però *immediata* (ἀμεσζ), indeducibile, indimostrabile, incomprendibile. Ogni deduzione ha bisogno di un elemento originario, ogni dimostrazione di un fondamento indimostrabile, ogni spiegazione di un elemento dato e inspiegabile.

L'attività apodittica, dimostrativa, esplicativa della scienza ha quindi un limite: gli ultimi principii della dimostrazione non si possono dimostrare; le ultime cause della spiegazione non si possono spiegare. Ma se la scienza deve assolvere il suo compito, che consiste nello spiegare il particolare mediante il generale, essa deve anzi tutto pervenire dal particolare a quel generale, in cui il provare e lo spiegare si interdicono da sè, poichè, essendo certi immediatamente, si presentano come indeducibili, come indimostrabili. Alla deduzione quindi, alla dimostrazione ed alla spiegazione, in cui consiste l'ultimo compito della scienza, deve precedere la ricerca del punto di partenza della deduzione, delle ultime ragioni della dimostrazione e dei più elevati principii della spiegazione. L'attività del pensiero a ciò rivolta è detta da Aristotele *Dialettica*, i suoi principii sono depositi nella *Topica*.

In questa *ricerca dei principii*, per la natura stessa della

cosa, non c'è la stessa certezza « apodittica », che nel dedurre le conseguenze da principii già stabiliti. La ricerca muove dal particolare dato nella percezione e dalle rappresentazioni correnti del pensiero comune (ἔνδοξον), per trovare l'universale, da cui poi il particolare possa essere dimostrato e spiegato. La ricerca quindi segue la via inversa della deduzione: questa è deduttiva, quella è induttiva, *epagogica*. Questa, dimostrando e spiegando, va dall'universale al particolare, quella tentando e provando va dal particolare al generale (1). Solo la scienza perfetta è *apodittica*: quella che diviene è *epagogica*.

In tutte queste ricerche e nelle antitesi, che in esse si presentano, Aristotele propriamente tratta sopra tutto di giudizi, ma in connessione con questi anche di *concetti*. Come un giudizio è dimostrato, è derivato per deduzione, attraverso il termine *media*, da giudizi più generali, così un *concetto* è *dedotto*, per formazione da uno più generale (il genere prossimo più elevato) (γένος, *genus*) mediante l'aggiunta di una nota speciale (διαφορά, *differentia specifica*): questa deduzione del concetto è la *definizione* (ὁρισμός). Ma come la deduzione delle proposizioni presuppone premesse generalissime, le quali non possono più essere dimostrate, così la definizione dei concetti inferiori si riferisce ai concetti più generali, che si sottraggono ad ogni deduzione e spiegazione: anche questi concetti devono, come le più elevate premesse della prova, essere cercati *epagogicamente* (2); e pare che Aristotele abbia considerato quelle pro-

(1) Questo rapporto inverso fra deduzione e induzione Aristotele ha espresso così: ciò che secondo la natura della cosa è l'originario (πρότερον τῇ φύσει), quindi il generale, appare per la conoscenza umana come l'elemento posteriore, da acquisire (ὕστερον πρὸς ἡμᾶς); al contrario il particolare, l'elemento che è più vicino a noi (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) è, secondo la vera essenza l'elemento derivato, l'elemento posteriore (ὕστερον τῇ φύσει).

(2) Alla *determinazione* (πρόσθεσις) intesa come derivazione di un concetto da uno più elevato mediante l'introduzione di una nuova caratteristica, si contrappone come processo della formazione di concetti generici, l'*astrazione* (ἀφαιρέσις), che mediante la sottrazione di note particolari ottiene il concetto più povero di contenuto, ma più ricco d'estensione. La formazione del concetto è quindi per Ari-

posizioni generalissime, come le spiegazioni di questi concetti generalissimi.

5. Fra i manuali lasciati da Aristotele, i due scritti principali di logica, l'Analitica e la Topica, sono di gran lunga i più vicini al compimento (1): di qui si spiega, che le necessità logiche, dal filosofo poste alla scienza, sono svolte così chiaramente e sicuramente, ma nel tempo stesso che l'elaborazione del suo sistema non risponde non scarsamente all'aspettazione.

Certo, si dovrebbe poter determinare con sicurezza ciò, che il filosofo ha ritenuto per quelle proposizioni o concetti immediatamente certi, elevatissimi, che devono formare il risultato della ricerca e il punto di partenza della dimostrazione e della spiegazione. Ma chi si aspetta tanto, si trova in grande imbarazzo di fronte alla dottrina di Aristotele. Di principii generali non ve n'è che uno solo, il *principio di contraddizione* (2), che Aristotele ha stabilito come premessa maggiore indimostrabile per tutte le prove, parte nella pura comprensione logica, che l'affermazione e la negazione del medesimo rapporto di concetti si escludono scambievolmente, parte con l'applicazione metafisico-gnoseologica, che una cosa non può essere e non essere lo stesso; inoltre egli preferisce rivolgere la sua attenzione al fatto, che ogni campo della conoscenza ha i suoi propri presupposti ultimi, senza pertanto dirci più precisamente quali essi siano.

Se si ricercano però i concetti supremi, si ha la scelta, non decisa da Aristotele, fra i quattro « principii » (*ἀρχαί*) della *Metafisica* e le « categorie », le quali sono designate come le forme fondamentali di ciò che si predica intorno all'essere. In ambedue i casi però ci troviamo già nelle determinazioni concrete della sua dottrina.

stotele totalmente analitica, mentre per Platone era stata intuitiva o « sinagogica ». Aristotele si è liberato quindi dalle analogie ottiche, secondo cui anche Democrito e Platone consideravano il processo conoscitivo del pensiero.

(1) Nella *Topica* esso pare anzi raggiunta.

(2) *Metaf.*, IV, 3 e sgg.

## § 13. — Il sistema dello sviluppo.

La logica di Aristotele, di fronte a tutte le manifestazioni precedenti della scienza greca, come un sistema chiuso in sè, dà l'impressione di qualche cosa di perfettamente nuovo: questo sistema si fonda principalmente sull'elevata attività del *pensiero astratto*, che presuppone questa separazione geniale delle forme generali del pensiero da ogni e qualsiasi contenuto. Questa virtuosità della formazione astratta dei concetti Aristotele l'ha esercitata in tutti i campi del suo lavoro scientifico, e se il « padre della logica » è divenuto il maestro e il filosofo di due millennii, egli deve questo successo in prima linea alla sicrezza, alla chiarezza ed alla conseguenza delle sue determinazioni dei concetti. Egli ha risolto il problema posto da Socrate e ha insieme *creato il linguaggio della scienza*. Il fondo principale dei concetti scientifici e delle espressioni, che noi anche oggi usiamo dovunque, rimonta alle sue formule.

A questa tendenza all'astrazione è connesso anche il fatto che Aristotele ha risolto il *problema fondamentale della filosofia greca* (come dietro alla molteplicità mutevole dei fenomeni si debba pensare ad un essere unico e permanente) mediante un *concetto di relazione*, quello dello sviluppo. Già i suoi due grandi predecessori avevano cercato una determinazione speciale del contenuto proprio del concetto del vero essere. Democrito aveva considerato gli atomi ed il loro movimento, Platone le idee e il loro carattere finale come cause dei fenomeni, ma anche come qualche cosa di differente di essi. Aristotele invece definì l'esistente come *l'essere che si sviluppa nei fenomeni stessi*. Egli rinunciò a pensare qualche cosa di differente dai fenomeni stessi (un altro mondo) come loro causa, ed insegnò che l'essere delle cose conosciuto nel concetto non possiede nessun'altra realtà, oltre l'insieme dei fenomeni in cui esso si *realizza*. Così considerato, l'essere (ὄνσια) assume pienamente il carattere della essenza (τὸ τί ἦν εἶναι), che costituisce il principio unico delle sue forme particolari, ma soltanto in queste stesse è reale, ed

ogni fenomeno diventa realizzazione dell'essenza. Questo è il concetto di relazione, per mezzo del quale Aristotele ha superato l'antitesi della metafisica eraelitea e della metafisica eleatica.

1. Per Aristotele, lo sviluppo si presenta, in particolare, come rapporto di forma e materia (εἶδος, μορφή-ἕλη). Se Platone (1) aveva spiegato il mondo fenomenico come una mescolanza « dell'indeterminato » e della « limitazione », Aristotele si attiene alla considerazione, che in ogni cosa del mondo fenomenico v'è una materia formata. Ma, questa materia per lui è bensì indeterminata in sè, tuttavia non è il semplice spazio creato, ma un sostrato corporeo (ὑποκείμενον): e per lui questa forma non è semplicemente il limite matematico, ma la forma sostanzialmente determinata mediante la sua essenza. La materia è la possibilità di ciò che è divenuto reale nella cosa compiuta mediante la forma. Nella materia quindi, l'essenza (οὐσία) non è data che come possibilità (δυνάμει, *potentia*), e solo mediante la forma è in realtà (ἐνεργεία, *actu*). Ma l'accadere è quel processo, in cui l'essere dalla semplice possibilità, mediante la forma, passa nella realtà. L'essere non ha accanto ai fenomeni una seconda e più alta realtà, ma è soltanto nella serie dei suoi fenomeni, in cui realizza la sua propria possibilità. L'universale è reale solo nel particolare, il particolare è soltanto, perchè in esso si realizza l'universale.

Con questa riforma della teoria delle idee, Aristotele risolve il problema fondamentale della filosofia teoretica dei greci: di concepire, cioè, l'essere in modo, che da esso venga spiegato il divenire. Dallo ilozoismo dei Milesi fino alle teorie opposte dei suoi due grandi predecessori, tutti i punti della metafisica greca sono contenuti come momenti in questa dottrina di Aristotele. L'essere conosciuto nel concetto è l'essenza generale, che dalla possibilità, me-

(1) I tratti fondamentali della metafisica aristotelica si svolgono con la massima semplicità da quella fase della metafisica platonica, che è rappresentata nel *Filebo* (v. sop. § 11, 9). Cfr. J. C. GLASER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Berlino, 1841.

dianite la forma, passa all'atto nei suoi fenomeni particolari, ed il processo di questa realizzazione è il movimento. L'essere è ciò che si realizza nell'accadere. Questa auto-realizzazione dell'essenza nei fenomeni, Aristotele la chiama *entelechia* (ἐντελέχεια).

2. Il centro di gravità della filosofia aristotelica sta quindi in questo nuovo concetto dell'accadere come realizzazione dell'essenza nel fenomeno, e la sua antitesi, di fronte alla spiegazione naturalistica precedente, consiste quindi nell'elaborazione concettuale della *teleologia*, che Platone aveva presentata soltanto come un postulato e trattato in una figurazione mitica. Mentre la metafisica precedente aveva considerato il processo meccanico della pressione e dell'urto come rapporto tipico fondamentale dell'accadere, Aristotele considerò come tale lo sviluppo degli organismi e l'attività formativa degli uomini. Da questi due campi, egli prese i suoi esempi, quando volle spiegare il carattere metafisico dell'accadere (1).

Tuttavia, il rapporto di forma e di materia in queste due maniere dell'accadere teleologico, non è perfettamente lo stesso, e la differenza loro si presenta quindi costantemente nell'elaborazione del concetto fondamentale aristotelico. Nel caso dell'accadere organico, materia e forma sono in fatti i due lati, separabili solo mediante l'astrazione, di una e medesima realtà identica a sè stessa, dal principio alla fine: già nel germe, il cui sviluppo porta l'essenza al suo dispiegamento, la materia è investita intrinsecamente dalla forma. Nella produzione dell'arte invece il materiale, che contiene la possibilità, sta a sè, e solo il lavoro intellettuale dell'artista vi si aggiunge per produrre le forme mediante il movimento.

Nell'ultimo caso, lo sviluppo deve dunque considerarsi sotto quattro principii: la *materia*, la *forma*, lo *scopo* è la *causa* dell'accadere.

Nel primo caso, invece, di fronte alla materia i tre altri principii non sono se non espressioni differenti della mede-

(1) Oltre la *Metafisica*, in queste quistioni è entrata anche la *Fisica*.

sima cosa, rappresentando la forma così la causa come il risultato dell'accadere.

Quindi, nell'applicazione alla conoscenza del mondo, quel rapporto fondamentale di forma e di materia trova una doppia esecuzione: da un lato, le *cose individuali* divengono forme che si realizzano in sè stesse, dall'altro lato le *cose in rapporto fra loro* sono considerate l'una come materia, l'altra come forma. Queste due applicazioni del principio fondamentale procedono, l'una accanto all'altra, a traverso tutto il sistema aristotelico, e nelle determinazioni generali in parte si urtano, in modo che soltanto mediante la loro separazione possono essere eliminate le patenti contraddizioni.

3. Rispetto al primo caso si ha, che per la concezione aristotelica del mondo, tanto in opposizione alla concezione democritea quanto a quella platonica, il veramente reale è l'individuo determinato in sè mediante la sua forma. Ad esso quindi conviene sopra tutto il nome di *essenza* o di *sostanza*: οὐσία. Ma l'essenza si sviluppa e si realizza nelle determinazioni particolari, che in parte sono i suoi *stati* (πάθη), in parte i suoi *rapporti* con le altre cose (τὰ πρὸς τι) (1). La conoscenza ha quindi da esprimere rispetto all'individuo ciò, che ad esso s'appartiene (τὰ συμβεβηκότα), laddove l'individuo non può essere predicarsi di nient'altro; nella proposizione, cioè, può essere soltanto soggetto e non mai predicato (2). Questi modi di apparire della sostanza, o i possibili predicati di essa, si chiamano *categorie*; Aristotele ne annovera le seguenti: quantità (ποσόν), qualità (ποιόν), relazione (πρὸς τι), spazio e tempo (ποῦ, ποτέ), azione (ποιεῖν) e passione (πάσχειν); ed inoltre anche il trovarsi (ἔσθαι) ed il modo di essere (3) (ἔχειν). Tutte queste, che con la sostanza formano 10 categorie, e alla cui determinazione hanno forse contribuito considerazioni grammaticali, devono rappresentare le *specie superiori*, sotto cui si può ridurre il contenuto di ogni rappresen-

(1) *Met.*, XIV 2, 1089623.

(2) *Anal. post.*, I 22, 83 a 24.

(3) *Sichbefinden* e *Sichverhalten* (Nota del T.).

tazione: tuttavia, Aristotele non ha fatto di esse nessun uso metodico, e la sua teoria delle categorie, fatta astrazione da quel rapporto fra la sostanza e le sue definizioni, non ha nessun'importanza nella sua metafisica (1).

Quanto più acutamente Aristotele ha elaborato il concetto scientifico di sostanza nel suo aspetto logico e metafisico, tanto più strano può apparire, a primo sguardo, che egli non abbia dato nè un principio metodico nè un principio pratico, secondo cui si possa distinguere, che cosa siano propriamente, secondo il suo modo di vedere, gl'individui realmente esistenti. Chiaro è soltanto che egli da un lato non considerò come essere ogni e qualsiasi cosa, che nell'esperienza appaia come divisa dalle altre; dall'altro, egli attribuì questo carattere agl'individui organici, specialmente, p. es., agli uomini singoli. Secondo lo spirito della sua dottrina, bisognerebbe ritenere, che avrebbe potuto parlare di un « essere » soltanto là dove un' interna determinazione di forma costituisce il motivo della coerenza delle singole note, dove quindi la conoscenza di questo essere in tanto adempie il compito della scienza, cioè di determinare l'esistente mediante il concetto generale, in quanto l'individuo permanente costituisce il concetto specifico di tutte le sue particolari manifestazioni, che si dimostrano nella percezione.

Ma la veduta socratico-platonica del compito della scienza ebbe per conseguenza, che Aristotele definì di bel nuovo l'essenza dell'individuo come ciò, per cui esso appartiene alla sua *specie*. La subordinazione dello individuo al concetto specifico è anche per lui non una funzione arbitraria dell'intelletto comparante, ma una conoscenza affatto positiva, che rispecchia il rapporto reale. Se la sostanza, di contro ai suoi fenomeni ed alle sue determinazioni percepibili, rappresenta l'universale, dall'altro lato la specie (γένος ο, di nuovo, platonicamente, εἶδος) è l'universale, che si realizza nelle sostanze particolari. Anche qui si ripete lo stesso rapporto: la specie sta sol-

(1) Confr. A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, vol. I degli *Histor. Beitr.*, Berlino, 1846.



tanto, in quanto essa si realizza negl'individui come l'essenza loro veramente esistente, e l'individuo sta solo in quanto in esso appare la specie. Ma appunto per questo anche le specie aspirano ad un valore metafisico, ad essenze (οὐσίαι). Quindi il concetto della sostanza ha in Aristotele un doppio significato stranamente fluttuante. Le vere sostanze sono gl'individui determinati concettualmente; ma una seconda specie di sostanze (δεύτεραι οὐσίαι) sono le specie (1), che formano l'essenza degl'individui, così, come questi formano l'essenza dei fenomeni percepibili.

Se ora la conoscenza scientifica è diretta parte al concetto dell'individuo, parte al concetto della specie, nei fenomeni, in cui si realizza or l'uno or l'altra, si trova qualche cosa, che, come spettante direttamente al concetto (συμβεβηκότα in senso stretto), può esser derivata da quest'ultimo; ma anche qualche cosa, che, estranea al concetto, appare solo in linea secondaria in esso, specialmente come conseguenza della materia, in cui si realizza; e di questo elemento concettualmente indifferente o accidentale (συμβεβηκότα nel significato ordinario della parola) non v'è, secondo i presupposti della dottrina aristotelica, nessuna « teoria », nessuna conoscenza scientifica. Quindi anche Aristotele — e qui sta un limite caratteristico dell'antica scienza naturale — rinunzia per principio ad una concezione scientifica della necessità delle leggi, con cui anche il più individuale, il più particolare deriva dall'universale, e spiega questo piuttosto come un qualcosa di *realiter* accidentale ed estraneo al concetto e limitato il pensiero scientifico a ciò, che vale universalmente (καθ'ὅλου), o almeno nel *maggior numero dei casi* (ἐπι τὸ πᾶσι).

4. Se in ciò si scorge un reciso attaccamento alla tradizione della teoria delle idee, lo stesso appare anche in una altra tendenza. Se infatti il rapporto di materia e di forma viene stabilito fra cose o specie di cose differenti, di cui

(1) Così si chiamano almeno nello scritto intorno alle *Categorie*, la cui autenticità non è certo del tutto indiscussa: tuttavia la designazione è nell'indirizzo di tutta la dottrina aristotelica.

eiaseuna in sè è reale come materia formata, questo rapporto diventa *relativo* in quanto, rispetto all' elemento inferiore, è da considerarsi come forma, e rispetto all' elemento superiore appare come materia. Sotto questo riguardo, il concetto dello sviluppo diventa principio di una *graduatoria* (1) *metafisica delle cose*, che in serie ininterrotta sale dalle forme più basse fino alle più alte. In questa graduatoria, ad ogni specie di cose viene assegnata la sua dignità metafisica, essendo quella considerata come la forma della più bassa e come la materia della più alta.

Questo sistema degl' individui e delle loro specie ha un limite infimo ed un limite supremo, — quello nella materia semplice, questo nella forma pura. La *materia* affatto informe (*πρώτη ἕλη*) (2) è in sè, come semplice possibilità, non reale: essa non esiste senza essere realizzata, in qualche modo, come forma. Ma essa è tuttavia non soltanto il non esistente (il platonico *μη ὄν*, o lo spazio vuoto), ma la *concausa*, che si attua attraverso gli effetti reali (*τὸ οὐ ὄν ζῆν*). La sua realtà risulta dal fatto che le forme non si realizzano pienamente negl' individui, e che da lei deriva un effetto concomitante (*παραφυάς*), che è senza nesso o in contraddizione con la forma finalistica. Dalla materia quindi si spiega, che le forme si realizzano solo *secondo la possibilità* (*κατὰ τὸ δυνατόν*): da essa nasce quel che non è determinato concettualmente (*συμβεβηκός*) o l' *accidentale* (*ἀτόματον*), ciò che è senza legge e senza scopo nella natura. Quindi la dottrina aristotelica, (come Platone nel *Filcbo*) nella spiegazione della natura distingue fra *cause finali* (*τὸ οὐ ἔνεκα*) e *cause meccaniche* (*τὸ ἐξ ἀνάγκης*): quelle sono le forme, che si realizzano nella materia, queste consistono nella materia, da cui derivano gli effetti concomitanti o contrastanti. Così per Aristotele il divenire del mondo in ultima analisi è considerato per *analogia con l' artefice*, il quale, nel realizzare il suo pensiero formativo, trova un limite nel materiale rude. In realtà,

(1) *Wertordnung*, ordinamento secondo il valore (Nota del T.).

(2) Confr. CL. BAUMKER, *Das Problem der Materie in der griech. Philosophie*, (Monaco, 1890).

questo materiale è legato all'idea, in quanto essa può, almeno in generale, presentarsi in esso; ma tuttavia è qualche cosa di così estraneo e di così autonomo, che si oppone in parte alla realizzazione delle forme come *principio resistente*. L'antica filosofia non oltrepassa questo *dualismo* fra l'attività finale della forma e la resistenza della materia: essa congiunse al bisogno della concezione teleologica del mondo l'ingegno e leal riconoscimento dell'esperienza della necessità vana e senza scopo, che s'incontra nei fenomeni della realtà.

5. Nella pura forma invece, col cui concetto è legato immediatamente quello della vera realtà, s'intende da sè, che essa, senza aver bisogno di alcuna materia, possiede in sè la più alta realtà. Ma ammettere una tale *forma pura*, secondo il sistema di Aristotele, è necessario, perchè la materia, come semplice possibile, non possiede in sè nessun principio di realizzazione, di movimento o di divenire. Infatti, nel sistema dello sviluppo, che si concentra nel concetto dell'essere, che si realizza da sè stesso, non si può parlare di un principio temporale del movimento, poichè il *movimento* piuttosto *deve essere eterno come l'essere* stesso, alle cui note esso appartiene: ma nell'essere deve per indicarsi anche ciò che è causa del movimento. Or questo è dovunque azione della forma sulla materia; e perciò Aristotele, rispetto agl'individui, distingue due momenti: l'impulso della materia ad assumere una forma, ed il movimento finalistico, che deriva dalla forma. Ma la forma stessa, in quanto si muove, dev'essere riguardata alla sua volta come materia per una forma più alta; e poichè lo stesso vale per quest'ultima e così via, il movimento non sarebbe concepito, se la catena delle cause del movimento non avesse un anello iniziale nella forma pura, che essa stessa non è più mossa. Il *primo motore* (*πρῶτον κινῶν*) è, a sua volta, immobile. In questa azione sulla materia si affaccia quindi il primo di quei due momenti: essa non opera mediante la sua propria attività, ma perchè la sua assoluta realizzazione nella materia suscita l'impulso a formarsi secondo essa,

— non come causa meccanica, ma come *pura causa finale* (κινεῖ ὡς ἐρώμενον, τὸ κινούμενον).

Il *primo motore* o la *pura forma* rappresenta quindi nella metafisica aristotelica proprio lo stesso, che in quella platonica l'idea del Bene, e per essa soltanto Aristotele richiede tutti i predicati dell'idea platonica: essa è eterna, immutabile, immobile, affatto per sè, divisa (χωριστόν) da ogni altra cosa, incorporea — e nel tempo stesso anche la causa di ogni accadere. Essa è l'*essere perfetto* (ἐνέργεια), in cui ogni possibilità è anche realtà, di ogni cosa esistente e di ogni « essenza » la più elevata (τὸ τί ἦν εἶναι: τὸ πρῶτον) e la migliore — la *divinità* (1).

Ma l'Ente supremo così definito secondo i suoi rapporti è caratterizzato da Aristotele anche secondo il suo contenuto: una attività, che non si riporta a nessuna possibilità, e che risiede puramente in se stessa (*actus purus*) non è se non il *pensiero*: certo non l'attività rappresentativa diretta alle cose particolari ed ai loro fenomeni mutabili, ma il *pensiero puro*, che ha che fare con sè stesso e la sua propria essenza, quel pensiero, che non presuppone niente altro come oggetto, ma che ha sè stesso per contenuto sempre eguale, il pensiero del pensiero (νόσις νοήσεως): l'*autocoscienza*.

In questi concetti risiede una grande importanza storica universale. Da un lato il *monoteismo* è concettualmente formulato e riceve un fondamento scientifico; dall'altro lato, dalla forma panteistica, che aveva in Senofane ed anche in Platone, esso è passato alla *forma teistica*, poichè Dio è concepito come un Essere autocosciente diverso dal mondo. Ma, oltre questa *trascendenza*, la dottrina, che Dio sia lo *spirito assoluto*, importa anche il progresso metafisico, che l'*elemento immateriale*, l'Essere

(1) L'esposizione di questo processo di pensiero, da cui è derivato essenzialmente l'argomento così detto più tardi *cosmologico dell'esistenza di Dio*, si trova principalmente nel XII libro della *Metafisica*. Nei suoi dialoghi popolari Aristotele già lo ha amalgamato con concetti di valore dandogli la forma, che la differenza fra imperfetto e perfetto, che gli oggetti dell'esperienza mostrano, presuppone la realtà di una cosa perfettissima: cfr. *Schol. in Arist.*, 487 a 6.

incorporeo puro, è equiparato con l' *elemento spirituale*. Il *monoteismo dello spirito* è il frutto maturo della scienza greca.

Il concetto di questa spiritualità divina è puramente intellettualistico: la sua essenza è esclusivamente pensiero, che si ripiega su sè stesso. Ogni azione, ogni atto di volontà è diretto ad un oggetto diverso da chi agisce, da chi vuole, come alla sua materia. Lo spirito divino, come pura forma, non ha bisogno di nessun oggetto, basta a sè stesso, e la sua coscienza di sè stesso (*θεωρία*), che non ha altro scopo che sè stesso, è la sua eterna felicità. Egli opera sul mondo, non mediante il suo movimento o la sua attività, ma mediante la aspirazione del mondo verso di esso: il mondo e ciò che in esso appare, deriva dall' *intensa aspirazione della materia a Dio* (1).

6. La materia (il puro possibile) è ciò che è mosso, senza muovere; Dio (il puro reale) è ciò che soltanto muove, senza esser mosso e senza divenire: fra i due termini v'è tutta la serie delle cose, che subiscono o suscitano movimento, e il cui insieme Aristotele chiama *natura* (*φύσις*; secondo l'espressione odierna, *mondo*). Essa è quindi il complesso unico della vita, in cui la materia a traverso il gran numero delle sue forme, sviluppandosi sempre più altamente di forma in forma, si avvicina al sereno Essere della divinità e riproducendolo lo assume in sè secondo possibile.

Ma intanto la *graduatoria delle cose*, nella cui esposizione consiste la *filosofia della natura* di Aristotele, presenta una duplice misura di valutazione, ed essa si sviluppa quindi in due serie diverse l'una dall'altra, le quali solo nella conclusione s'incontrano in una unione bensì coerente coi concetti fondamentali del sistema, ma tuttavia, nel fatto, sempre sorprendente.

Nel concetto della divinità, secondo Aristotele, s'incon-

(1) L'interpretazione quindi del Dio aristotelico come anima del mondo (CHARLES WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Ginevra, 1909) non può ritenersi come autentica; tanto essa dà rilievo a motivi e impulsi logici, che nello sviluppo dell'aristotelismo si son mostrati decisivi allo stratonismo (cfr. § 15, 1) e all'averroismo (§ 27, 1).

trano come note principali quelle dell'essere, che riposa in sè e che rimane sempre eguale a sè stesso (ἀείδιον), della spiritualità e della razionalità (νοῦς). Quindi le singole « forme » della natura assumono un grado sempre più alto, quanto più esse soddisfano o l'una, o l'altra di queste altissime specie di valore. Nell'una direzione, la serie dei fenomeni sale dalla vicenda disordinata dell'accadere terrestre fino alla rotazione sempre costante degli astri; nell'altra, noi siamo portati dal semplice mutamento meccanico di posto fino alle attività dell'anima ed al suo sviluppo più nobile, la conoscenza razionale: e le due serie hanno il medesimo punto finale, in quanto gli astri, che si trovano nel movimento più uniforme, sono considerati come le intelligenze più elevate, come gli spiriti più razionali.

7. Sotto il primo rapporto, Aristotele ha fatta sua l'opposizione dell'antico pitagorismo fra il mondo terrestre ed il celeste, accettando le intuizioni astronomiche di Platone; e bisogna ascrivere al vittorioso influsso della sua filosofia, se le più mature idee dei pitagorici più recenti non si siano fatto strada nell'antichità, non ostante che siano state riconosciute vere dagli studiosi posteriori d'astronomia. Come tutto l'universo ha la forma più perfetta ed in tutti i punti sempre eguale, quella cioè della sfera, così anche fra tutti i movimenti il più perfetto è il movimento circolare, che ricorre sempre in sè stesso. Questo appartiene all'*etere*, all'elemento celeste, di cui sono formati gli astri e le sfere trasparenti, in cui quelli si muovono con uniformità eternamente costante: all'estremità e nell'assoluta immutabilità, la sfera che è prossima all'Essere divino, il cielo delle stelle fisse, fra cui i pianeti, il sole e la luna, la cui apparente deviazione dal movimento circolare fu spiegata mediante una teoria complessa di sfere omocentriche, esposta dall'astronomo Eudosso, il quale era in stretto rapporto con l'Accademia, e dal suo scolaro Callippo (1). Ma gli astri stessi erano per Ari-

(1) SCHIAPARELLI, *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele* (Milano 1876) [e: *Come i Greci arrivarono al primo con-*

stotele esseri d'intelligenza sovrumana, come Dei appartenenti al mondo; essi gli apparvero come le forme più pure, più simili alla divinità, da cui deriva un influxo razionale sul mondo inferiore della vita terrena: questo pensiero è divenuto la fonte dell'astrologia neoplatonica e dell'astrologia medioevale.

Le forme inferiori dell'esistenza terrestre sono invece i quattro elementi (di Empedocle), i quali sono caratterizzati dalla loro tendenza al movimento *rettilineo*. Ma il movimento rettilineo include anche l'antitesi di due direzioni, della centrifuga, che spetta al fuoco, e della centripeta, che spetta alla terra: della prima, meno se ne attribuisce all'aria; della seconda, meno all'acqua, e così la massa che risiede in tutto quest'insieme, la nostra terra, si compone in modo, che intorno all'elemento terrestre si trovi prima l'acqua e poi l'aria, mentre il fuoco tende al mondo esteriore celeste. Ogni elemento ha la sua « naturale » direzione di movimento ed il suo posto « naturale » nell'universo: solo mediante l'urto con altri ( $\beta\alpha$ ) ne può essere deviato ed espulso. Ma questi *legami mutvoli*, che accompagnano i quattro elementi, formano appunto l'imperfezione, l'*elemento casuale* del mondo terrestre: qui l'azione e la reazione della materia è più forte che nella regione celeste, dove si verifica la precisione matematica del movimento ciclico indisturbato.

8. Ora, nei congiungimenti del mondo terrestre l'accadere *meccanico*, *chimico* ed *organico* sono così intimamente legati tra loro, che il superiore presuppone sempre gl'inferiori come sue condizioni. Senza mutamento di luogo

*vetto del sistema planetario eliocentrico detto oggi Copernicano, in Atene e Roma, a. I, 1898, n. 2].*

Cfr. anche O. GRUPPE, *Die kosm. Systeme der Griechen* (Berlino 1851). Come principio metodico per la posizione di queste quistioni è conservata dall'antica accademia la determinazione tipica quale presupposto matematico-metafisico della spiegazione speculativa della natura: trovare i movimenti uniformemente ordinati delle stelle mobili, per cui sono spiegati (*διασώζεν*) i loro movimenti apparenti. SIMPL., *In Arist. de coelo* (KARST.) 119.

(φορά ο κίνησις in senso stretto) non è possibile la trasformazione delle proprietà (ἀλλοίωσις), e senza ambedue la trasformazione organica, che consiste nell'accrecimento e nel dissolvimento (ἀξίησις - φθίσις). Ma la forma superiore non è mai soltanto un prodotto di quelle più basse; bensì qualche cosa a sè, per cui quelle sono impiegate soltanto come mezzi ad un fine.

Di qui si svolge una importante opposizione radicale fra Aristotele e Democrito, mentre Aristotele ha pur dato grande importanza a questo suo predecessore, per ciò che riguarda la ricerca scientifica particolare e molto se n'è servito, citandolo anche espressamente. Aristotele (1) protesta contro il tentativo, fatto anche da Platone, di voler riportare tutte le determinazioni qualitative alle quantitative; egli oppugna la distinzione gnoseologico-metafisica delle qualità secondarie e delle primarie; non riconosce alle prime nessuna realtà minore, anzi una realtà più alta che alle seconde, e nella serie delle « forme », per lui la determinazione interna dei concetti è evidentemente più importante, che la esteriore, esprimibile matematicamente (2).

Il tentativo di Democrito d'innalzare a principio, per la spiegazione del mondo, la riduzione di tutte le differenze qualitative a quantitative, ha trovato il suo nemico vittorioso in Aristotele, nella sua dottrina delle « entelechie » ossia delle forme interne delle cose. L'acuto logico ha intuito che non è mai possibile ricavare analiticamente le qualità dai rapporti quantitativi, ma che la qualità (da qualunque senso essa possa essere percepita) è qualche cosa di nuovo, che presuppone tutti i rapporti quantitativi soltanto come occasione di fatto.

9. Lo stesso vale per conseguenza in Aristotele anche

(1) Cfr. specialmente il terzo libro dello scritto *De caelo*.

(2) Aristotele caratterizza quindi anche gli elementi non solo mediante la diversa tendenza del movimento, ma anche mediante le qualità primitive, e li fa derivare da un incrocio di coppie d'elementi antitetici, come caldo e freddo, secco ed umido (*Meteor.* IV, 1, 378, b 11).



rispetto al rapporto fra le attività psichiche e quelle corporee: queste sono soltanto la materia, a cui quelle dànno la forma. Una dipendenza delle funzioni psichiche dalle corporee, come l'avevano insegnata Democrito ed in parte anche Platone secondo il procedimento dell'antica metafisica, Aristotele non la riconosce. Per lui l'*anima* è piuttosto l'*entelechia del corpo*, cioè la forma che si realizza nei movimenti e nei cambiamenti del corpo organico. L'*anima* è la causa determinante della struttura e del movimento corporeo: incorporea per sè, essa è tuttavia reale soltanto come forza che muove e governa il corpo.

Ma anche la stessa vita psichica si realizza, secondo Aristotele, a strati, di cui ciascuno rappresenta la materia per lo strato più alto. La forma più prossima della vita organica è l'*anima vegetativa* (*φρεστικόν*), che produce i cambiamenti meccanici e chimici per le funzioni determinanti dell'assimilazione e della propagazione. A questo significato puramente fisiologico di una forza vitale si limita l'*anima delle piante*: ad essa s'avvicina in tutto il regno zoologico (1) l'*anima animale*, le cui caratteristiche costitutive sono il movimento proprio nello spazio (*κίνητικόν κατὰ τόπον*) e sensazione (*αἰσθητικόν*).

Il movimento proprio finalistico del corpo animale nasce dall'*appetito* (*ὄρεξις*), che, nella forma dell'inclinazione o dell'avversione, deriva dai *sentimenti* del piacere e del dolore. Ma questi presuppongono dovunque la rappresentazione del loro oggetto e sono legati nel tempo stesso con la rappresentazione, che quest'oggetto sia degno di desiderio o di aborrimento. Il concetto proprio a tutta la psicologia greca, di una completa dipendenza dell'appetito dalla rappresentazione, è così prevalente in Aristotele, che egli espone questi rapporti espressamente secondo la fun-

(1) La *Storia degli animali* di Aristotele (cfr. I. B. MEYER, Berlino, 1855) tratta magistralmente, e con meravigliosa cura della ricerca speciale, come di quella sistematica, i problemi anatomici, fisiologici, morfologici e biologici. L'opera parallela intorno alle piante è perduta, ma è sostituita da quella del suo amico e scolaro Teofrasto.

zione logica del giudizio, e del sillogismo. Anche praticamente c'è affermazione e negazione (1), e' è passaggio logico da uno scopo generale ad un modo di agire speciale.

La *sensazione* costituisce il focolare di tutta la vita rappresentativa animale. Nella *psicologia fisiologica*, che tratta di ciò (2), Aristotele ha tratto largamente profitto di tutte le cognizioni e le teorie particolari, che già possedevano i suoi predecessori, specialmente Democrito: ma egli ha sorpassato l'insufficienza di tutte le teorie precedenti col dare all'attività spontanea dell'anima, nel realizzarsi della percezione un'importanza molto maggiore. Non contento di far propria l'antica teoria, che la percezione consiste in una cooperazione dell'oggetto e del soggetto, egli accennò all'*unicità della coscienza* (μυσότης), per cui l'anima animale lega in percezioni complesse ciò che è dato nelle singole percezioni dei singoli sensi e però abbraccia anche le relazioni di numero, luogo e movimento. Così deve ammettersi al di sopra dei singoli sensi il *senso generale* (κοινὸν αἰσθητικόν) (3), il quale poi anche pel fatto, che in esso le percezioni rimangono come rappresentazioni (φαντασίαι), è la sede della memoria, di quella involontaria (μνήμη) e di quella volontaria (ἀνάμνησις), ma anche la sede della nostra coscienza dei nostri propri stati (4).

(1) *Eth. nic.*, VI 2, 1139, a 21.

(2) Oltre le rispettive parti dello scritto intorno all'anima bisogna confrontare i piccoli trattati che con ciò hanno relazione: intorno alla percezione, intorno alla memoria, intorno al sonno, intorno al sogno ecc.

(3) Per ciò che riguarda la localizzazione fisiologica, Aristotele — (ed i suoi scolari perfezionarono ancora più questa dottrina) Cfr. H. SIEBECK, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, 1881, pag. 364 e seg.) — trovò l'attività psichica legata al calore vitale (ἔμφροτον θεοῦ), che è commisto al sangue come spirito animatore (πνεῦμα). Egli considerò quindi il cuore come sede del senso generale, e respinse, così, l'opinione migliore, per cui Alcmeone, Diogene di Apollonia, Democrito e Platone avevano riconosciuto l'importanza del cervello.

(4) Questa tendenza ad una dottrina della *percezione interiore* si trova in ARIST., *De an.*, III 2, 425, b12.

10. Ma l'anima vegetativa e l'anima animale formano solo nell'uomo la materia per la realizzazione della forma a lui propria: la *ragione* (νοῦς - διανοεῖσθαι). Sotto la sua azione l'appetito (ὄρεξις) diventa volere (βούλησις), e la rappresentazione conoscenza (ἐπιστήμη). Essa s'aggiunge a tutte le attività psichiche, che si sviluppano dalla percezione anche presso gli animali, come qualche cosa di nuovo e di più alto (« dal di fuori », θύραθεν), ma può alla sua volta realizzarsi soltanto per quelle ed in quelle. Questo rapporto Aristotele espresse mediante la *distinzione dello intelletto attivo e dell'intelletto passivo* (νοῦς ποιητικός, παθητικός): col primo, intese la pura attività razionale, col secondo invece il materiale della percezione, che deriva dall'esistenza corporea dei singoli uomini, fornisce alla ragione le possibilità e le circostanze della sua funzione, ed è da essa elaborato e formato.

L'intelletto « passivo » significa quindi il *modo fenomenico individuale* dato nella disposizione naturale dell'individuo, e determinato dalle circostanze della sua esperienza personale; l'intelletto « attivo » invece rappresenta l'unità pura, comune a tutti gli uomini e fondamentale, della ragione. Soltanto questo, come non divenuto, è anche imperituro, mentre quello passa con gl'individui, in cui si presenta. L'immortalità personale vien messa in forse da questa conseguenza come nel *Timeo* platonico, dove anche non è sostenuta se non per la « parte » sempre uguale, impersonale, dell'anima. È chiaro, che qui non si tratta più di psicologia empirica, ma di dottrine, che le sono state innestate, partendo dal nesso sistematico dell'intera dottrina, in conseguenza di postulati etici e gnoseologici.

11. Nel concetto della ragione, come forma propria all'anima umana, Aristotele ha trovato il mezzo per la soluzione del problema *etico* rispetto al contenuto, che anche Platone aveva cercato invano. La *felicità* dell'uomo (εὐδαιμονία), che è considerata anche qui come lo scopo più alto di ogni aspirazione (τέλος), dipende in vero in parte dal destino esteriore; essa è completa solo quando anche il destino ha concesso i suoi doni; ma l'Etica si occupa solo di ciò,

che è in noi (τὰ ἐφ' ἡμῶν), solo della felicità, che l'uomo si procaccia con la sua attività (πρακτὸν ἀγαθόν). Ogni essere diventa felice sviluppando la sua propria natura e la sua propria attività: l'uomo, quindi, mediante la ragione. La virtù dell'uomo è quindi quell'abito (ἕξις), per cui egli attende all'esercizio dell'attività razionale: essa si svolge dalle disposizioni della sua essenza naturale, ed ha per conseguenza la soddisfazione, il piacere.

Ora come nella psiche animale l'appetito e la percezione son da distinguersi quali manifestazioni differenti, così anche la ragione si sviluppa in parte come azione razionale, in parte come pensiero razionale, come perfezione, da un lato, dell'animo (ψῆθος), e dall'altro, della rappresentazione (ἀισθησιμότητα, nel senso più largo). Così, come attività dell'uomo razionale, abbiamo le virtù etiche e le virtù dia-noetiche.

12. Le virtù etiche derivano da quell'educazione della volontà, per cui essa è abituata ad operare secondo la retta cognizione (φρόνησις - ὁρθὸς λόγος): esse rendono l'uomo capace di seguire la ragione pratica, cioè la cognizione del retto, nel momento della sua decisione. Con questa teoria Aristotele — evidentemente rispetto ai fatti della vita morale — va oltre le idee di Socrate; non così liberamente, da attribuire alla volontà in generale un'antonomia psicologica di fronte alla conoscenza, ma in modo da ammettere l'opinione, che la determinazione della volontà derivante dalla cognizione razionale dovrebbe essere già per sè stessa più forte che la passione derivante dalla conoscenza imperfetta. E poichè l'esperienza mostra piuttosto il contrario, l'uomo con l'esercizio deve acquistare quel dominio di sè (ἐγκράτεια), per cui segue ciò che ha razionalmente conosciuto in tutte le circostanze, anche contro gli appetiti più forti (1).

Se alla virtù etica appartengono in generale la disposizione, la cognizione, l'abitudine, le singole virtù si distin-

(1) Nella polemica contro la dottrina socratica, che Aristotele sollevò in questo senso, *Eth. Nic.* III, 1-8, si sviluppano le prime forme del problema della libertà; cfr. sotto § 16, 2.

guono secondo i diversi rapporti della vita, cui esse si riferiscono. Aristotele tuttavia non ha dato un sistema di virtù, ma una trattazione ampia e fine delle singole virtù. Il principio generale è pertanto che la cognizione razionale trova dovunque il *giusto mezzo* fra gli estremi irrazionali, a cui conduce la vita istintiva naturale. Così è coraggio il giusto mezzo fra la codardia e la temerità, e via di seguito. Una esposizione particolarmente penetrante ha ricevuto da un lato l'amicizia (1) come tendenza comune verso ogni cosa buona ed ogni cosa bella; dall'altro, la giustizia, come base della vita politica collettiva.

13. Essendo anche Aristotele, come Platone, convinto che l'attività morale dell'uomo, come speciale ζῶον πολιτικόν, non può trovare la sua perfezione se non nella vita in comune, anche per lui non c'è infine nessuna moralità completa fuori dello Stato, come scopo essenziale del quale anche Aristotele considerava la educazione morale dei cittadini. Come in ciascun uomo la virtù deve svilupparsi dalle sue disposizioni naturali, così Aristotele tratta anche i problemi politici sotto il punto di vista, che i rapporti dati storicamente devono essere indirizzati all'adempimento, al possibile, di quell'elevatissimo scopo.

Ogni costituzione è giusta, quando il governo ha presente, come scopo più elevato, il benessere morale della comunità; altrimenti, ogni costituzione è mancata. Il bene dello Stato non dipende quindi dalla forma esterna, che è determinata dal numero dei governanti (2); il governo di un solo, come principato (βασιλεία), può essere buono, come dispotismo (τυραννίς), cattivo; — il governo di pochi può, come aristocrazia della cultura e dell'intelligenza, essere buono, come oligarchia della nascita e della proprietà, cattivo; — il governo di tutti può, come repubblica ordinata secondo leggi (πολιτεία), essere buono, come anar-

(1) Nell'ottavo libro dell'*Etica nicomachea*.

(2) Un punto di vista già rilevato nel dialogo il *Politico*, che va sotto il nome di Platone, mentre Platone stesso nella *Repubblica* ricostruiva le «cattive costituzioni» da analogie psicologiche di una preponderanza delle parti inferiori dell'anima.

chia popolare (*δημοκρατία*), cattivo. Con profonda intelligenza politica Aristotele raccoglie l'esperienza della storia greca e da questo sguardo ritrae alcune indicazioni storiche generali intorno alla necessità, con cui le forme di governo particolari passano l'una nell'altra e si sviluppano l'una dall'altra.

Da questi presupposti si comprende, che Aristotele non potè pensare di svolgere, nella maniera di Platone, la costituzione di uno Stato ideale fino nei suoi elementi particolari; egli si contentò di mettere in rilievo critico quelle determinazioni, che nelle singole costituzioni appaiono necessarie per adempiere l'ufficio generale dello Stato. Per tanto egli aderisce alla esigenza platonica di una statizzazione dell'educazione: la comunità morale ha da curare anche la formazione degli elementi del suo stato futuro; ed il compito dell'educazione (con la cui trattazione finisce il frammento della *Politica*) è di portare gli uomini dal loro rozzo stato di natura e con l'aiuto delle arti gentili ad una cultura morale ed intellettuale.

14. All'attività pratica della ragione (*λογιστικόν*), nel senso più ampio della parola, Aristotele ascrisse, oltre l'«operare» (*πράξις*), anche il «produrre» (*ποιεῖν*): tuttavia fra questa attività creatrice, che si manifesta nell'*arte*, e l'azione indirizzata agli scopi della vita quotidiana, egli stabilì una differenza sì grande, da collocare, all'occasione, la scienza dell'*arte*, la filosofia «poetica», come una terza scienza, accanto alla teoretica ed alla pratica. Di questa filosofia poetica non ci è conservata, oltre la *Rettorica*, se non il frammento di una teoria dell'*arte poetica*, sotto il nome di *Poetica*, che comincia dal definire l'essenza dell'*arte* in generale, ma, quanto al suo oggetto speciale, presenta solo i principii fondamentali di una teoria della tragedia. E qui si presentano rapporti così particolari di questa scienza dell'*arte*, rispetto alle due altre parti principali della filosofia, che nel fatto diventa difficile la subordinazione ad una delle due.

L'*arte* è produzione per imitazione e le arti si distinguono appunto per ciò che esse imitano, come per ciò con cui imitano. Gli oggetti della poesia sono gli uomini

e le loro azioni; i suoi mezzi sono: discorso, ritmo e armonia. La tragedia specialmente rappresenta un'azione importante nella sua immediata esecuzione mediante persone, che parlano e che operano (*Poet.*, 6, 1449 b 24).

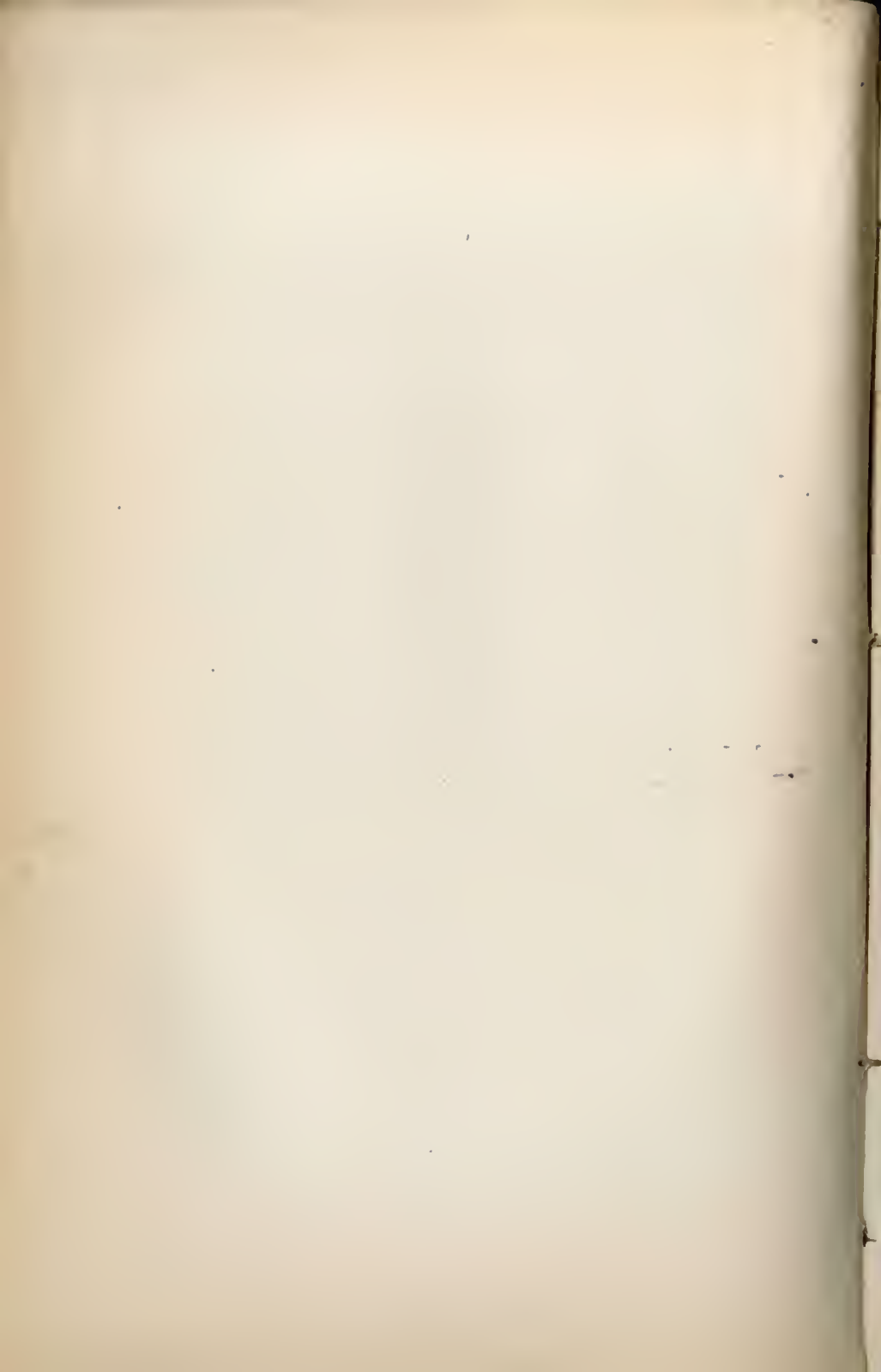
Ma lo scopo di questa rappresentazione imitativa è *etico*: gli affetti dell'uomo, specialmente la *paura* e la *compassione*, nella tragedia, devono essere suscitati in modo, che da questi affetti, mercè il loro suscitarsi ed ascendere, sia prodotta la *purificazione* dell'anima (κάθαρσις).

Intorno alla dottrina della *catarsi*, divenuta così importante per la teoria posteriore dell'arte, come pure intorno alla sua copiosa letteratura, cfr. A. DÖRING: *Die Kunstlehre des A.* (Jena, 1876).

Ma il conseguimento di questo scopo si ottiene facendo sì che nella rappresentazione artistica il particolare sia fatto vedere non come tale, ma secondo la sua natura universale. Come la scienza, così l'arte ha per suo oggetto l'universale nella sua realizzazione speciale; essa presenta una specie di conoscenza e con essa il piacere, che risiede nella conoscenza (*Poet.*, 9, 1451, b 5).

15. La massima perfezione del suo sviluppo è raggiunta finalmente dalla natura razionale dell'uomo nella *conoscenza*: le virtù dianoetiche sono le più alte, e quelle che producono la completa felicità. L'attività della ragione teoretica (ἐπιστημονικόν) è rivolta alla comprensione immediata di quelle altissime verità, dei concetti e dei giudizi, a cui il lavoro induttivo della ricerca scientifica avvia soltanto, senza poterli dimostrare, e da cui deve avere il suo principio ogni deduzione (cfr. § 12, 4).

La conoscenza di questi altissimi obbiettivi, il pieno sviluppo dell'« intelletto attivo » nell'uomo, Aristotele l'indica di nuovo come un « contemplare » (θεωρεῖν); e con questa contemplazione della verità l'uomo ottiene la partecipazione a quel *pensiero puro*, in cui consiste l'essenza della divinità, e però anche all'eterna *felicità* dell'autocoscienza divina. Poichè questa « contemplazione », che ha luogo soltanto per sè, senza nessuno degli scopi del volere e dell'operare, questo sereno inabissarsi nella verità eterna, è la maggiore felicità ed il maggior bene.





---

---

## PARTE II.

---

### *LA FILOSOFIA ELLENISTICO-ROMANA.*

Per la letteratura generale, valgono per questa parte le stesse opere citate nell'introduzione alla parte prima.

Aristotele fu il maestro di Alessandro Magno: col suo tempo, la civiltà greca uscì dalla sua cerchia nazionale, ed entrò nel grande movimento generale, per cui i popoli antichi, che abitavano lungo il Mediterraneo, con lo scambio e con l'adattamento delle loro idee, si fusero in una comune vita spirituale. Negli stati ellenistici, questo processo cominciò con l'unificazione del pensiero greco e del pensiero orientale; nell'impero romano, esso trovò il suo compimento esterno; nel Cristianesimo, quello interno; ellenismo, romanesimo, cristianesimo sono le tappe, in cui dall'antichità si è svolta la civiltà universale dell'avvenire.

L'elemento intellettualmente determinante in questa unificazione è stato la scienza greca, ed in ciò consiste la sua importanza nella storia universale. Essa divenne, come l'arte greca, il patrimonio comune di cultura dell'antichità; ad essa furono connessi, a passo a passo, i più elevati movimenti interiori dei popoli, ed essa divenne l'energia formatrice di tutto ciò, che visse come aspirazione ed impulso nell'anima dei popoli. Col tramonto della sua autonomia politica, coll'entrare nell'impero universale, la na-

zione greca raggiunse questa realizzazione della sua missione di civiltà: colla loro dispersione pel mondo, i greci divennero i maestri del mondo.

Ma con questo entrare in nuovi e maggiori rapporti, la scienza greca subì una scissione dei diversi elementi, che in essa erano riuniti. Con l'interesse puramente teoretico, da cui essa era sorta, e che aveva trovato nella personalità e nella dottrina di Aristotele una così chiara espressione, era cresciuto sempre più quell'interesse pratico, che cerca nella scienza la fede che deve determinare la vita. Nella filosofia di Platone, questi due elementi erano aneora indissolubilmente fusi. Ma ora, queste due tendenze della scienza presero ognuna la sua via.

Il pensiero scientifico, che aveva trovato nella logica aristotelica la sua conoscenza di sé, era giunto alla coscienza dei concetti fondamentali, con cui esso poteva ridurre in suo potere ed elaborare tutti i fenomeni. Le forme antitetichie principali della spiegazione del mondo erano state svolte nei grandi sistemi, e quindi era dato uno schema fisso per la trattazione scientifica dei particolari. Quanto più la scienza greca era stata vittoriosa, data la diffusione ancora così scarsa del sapere, nello sviluppo dei principii, tanto più si andò attenuando l'interesse metafisico insieme con l'energia metafisica.

Per ciò la tendenza teoretica della scienza si volse al particolare, ed il carattere scientifico fondamentale dell'epoca ellenistico-romana è l'*erudizione* e l'*elaborazione delle scienze speciali*. Lo specialista delle scienze, entrando in una delle grandi scuole, acquistava un saldo sostegno di vedute generali ed un principio definitivo per la trattazione delle questioni e degli oggetti speciali, che lo interessavano. L'indifferenza di fronte alle teorie metafisiche più generali divenne tanto più grande, quanto più si vide che un'utile ricerca dei campi particolari, un allargamento del sapere reale e l'intelligenza dei nessi speciali potevano essere resi indipendenti dal conflitto dei sistemi metafisici. La divisione dei problemi, che si era già effettuata nella dottrina e nella scuola aristotelica, condusse necessariamente alla specializzazione, e l'interesse puramente teore-

tico del sapere per sè stesso si svolse durante l'epoca ellenistico-romana essenzialmente nelle scienze particolari. I grandi eruditi della tarda antichità, Archimede, Eratostene, Aristarco, furono nei rapporti di maggior libertà rispetto all'una o all'altra scuola; rispetto alla metafisica poi, si mostrarono sempre indifferenti. Così accade, che in quest'epoca il risultato dei principii teoretici della filosofia fu estremamente scarso, mentre la ricerca matematica scientifico-naturale, grammaticale, filologica, storico-letteraria, storica annovera copiosi e larghi successi.

Alla maggior parte di quei nomi, che da Capiscola, o soltanto scolari, sono annoverati come « filosofi », e ricordati nella trattazione schematica della « storia della filosofia », si riferiscono semplicemente notizie storico-letterarie, per aver essi trattato specialmente questa o quella materia particolare, ovvero notizie personali affatto indifferenti per la filosofia, per essersi aggregati a questa o a quella delle dottrine precedenti; ma ben di rado ci troviamo di fronte a nuovi e particolari concetti. Sotto l'aspetto teoretico, quest'epoca ha applicato qua e là gli antichi problemi dei Greci, e si è mossa per vie che già aveva trovate aperte.

Tanto più energicamente si svolse durante questi secoli di assimilazione e di elaborazione l'*importanza pratica della filosofia*. Il bisogno di una teoria scientifica dei fini della vita umana, di una sapienza, che assicurasse la felicità dell'individuo, potè aumentare solo quando si sfasciò l'unità ideale della vita greca, la religione del popolo discese sempre più al grado di una tradizione estrinseca, la vita politica guasta e priva della sua autonomia non ridestò più nessun compito spirituale, e l'individuo si sentì ripiegato internamente su sè stesso. La *sapienza della vita* divenne così il problema fondamentale della filosofia successa alla filosofia greca, e la limitazione dei problemi filosofici, incominciata con Socrate e dopo di lui con la Sofistica cinica e cirenaica, venne ad essere il carattere generale dell'epoca posteriore.

Ciò non esclude, che anche in quest'epoca si facciano strada delle dottrine teoriche con le loro antitesi vivacemente combattute: ma da una parte esse non hanno più nes-

sun interesse originario per sè stesse, e si rivolgono solo al fine della sapienza della vita; dall'altra, mancano d'originalità, sono del tutto derivazioni delle antiche dottrine, determinate dal concetto fondamentale pratico. Gli stessi sistemi più vasti, come lo stoico ed il neoplatonico, non lavorano che con i concetti della filosofia greca, per trovare un fondamento teoretico al loro ideale pratico. La chiave delle loro dottrine teoretiche sta sempre nel convincimento pratico fondamentale, e però esse sono tipi perfettamente caratteristici dell'interferenza de' problemi.

A questa prevalenza dell'importanza pratica è inerente anche il fatto, che la dipendenza della filosofia dal movimento generale della civiltà, con i Sofisti già penetrato nella tranquilla sfera della ricerca disinteressata, diviene nell'epoca ellenistico-romana un fenomeno costante: ed esso si manifesta nel modo più decisivo nella cangiata posizione di questa filosofia rispetto alla *religione*.

Lo sviluppo, che la scienza greca aveva preso, e l'opposizione sempre più acuta, in cui essa s'era trovata di fronte alla religione popolare, ebbe per conseguenza, che il compito principale della sapienza della vita, perseguito dalla scienza post-aristotelica, fu un *surrogato della credenza religiosa*. Le persone colte, che avevano perduto il sostegno della religione, e avevano dovuto rinunziare anche a quello dello Stato, lo cercarono nella filosofia. Quindi il punto di vista della sapienza pratica ellenistico-romana fu prima quello della *moralità individuale*, e la filosofia, che se ne occupa, ha quindi un'impronta totalmente *etica*. L'opposizione di questa etica individuale alla religione è apparsa più aspra che mai negli epireni: ma anche nelle altre senole, le teorie della divinità hanno un interesse puramente etico, forse anche teoretico, ma non mai specificamente religioso.

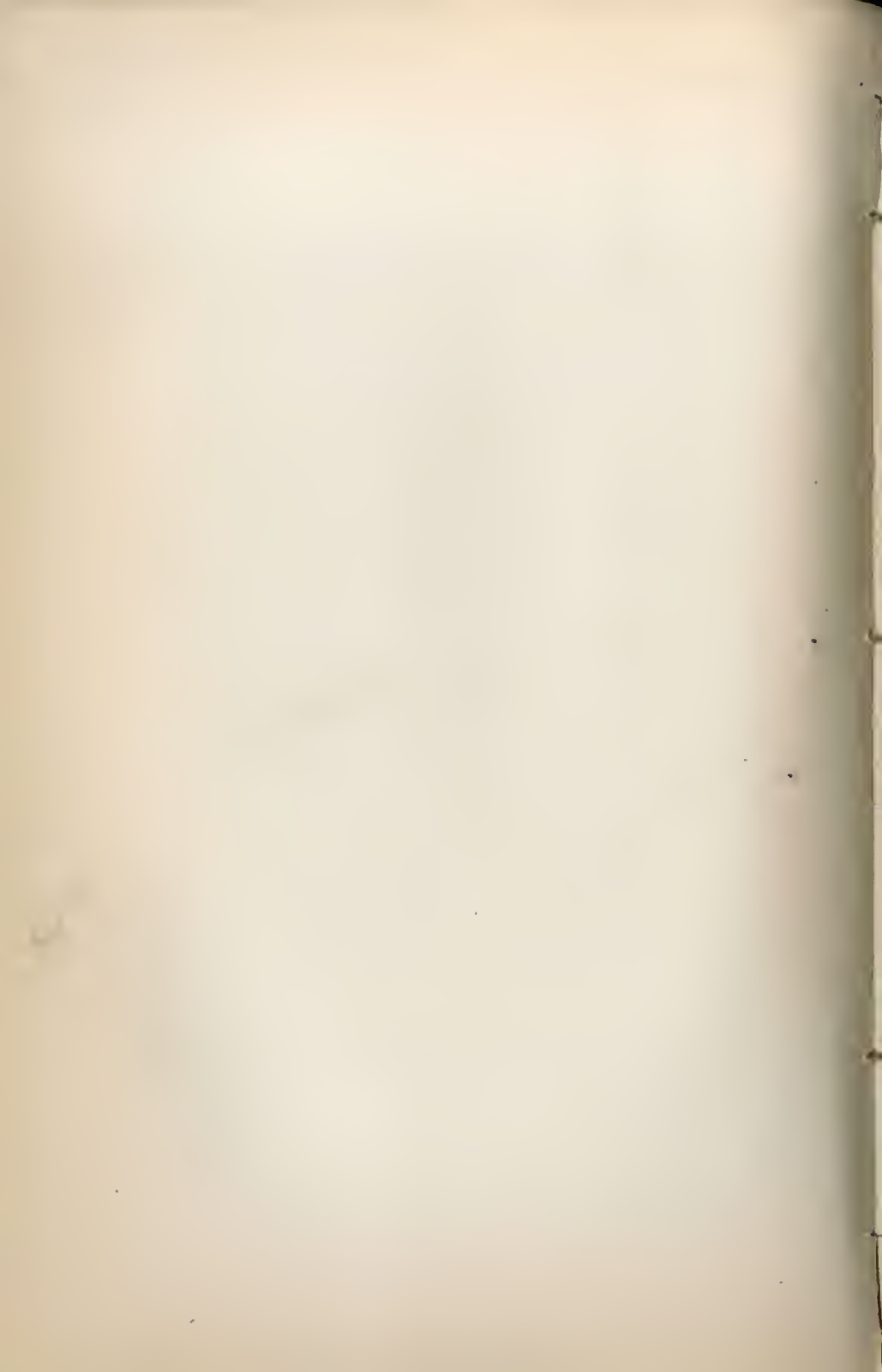
Questo sviluppo essenzialmente etico della filosofia si è compiuto del pari in Grecia, specialmente in Atene, che, nella molteplice diffusione della cultura greca verso Oriente e verso Occidente, rimase ancora per parecchi secoli il centro della vita scientifica. Ma tosto sorsero, e sopra tutto per gli studi di scienze particolari, nuovi centri nelle grandi bi-

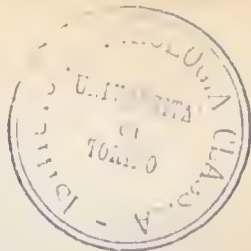
biblioteche e nei musei, in Rodi, in Pergamo, in Alessandria, in Tarso, in Roma, più tardi in Antiochia ed in Bisanzio. Fra questi centri divenne celebre principalmente Alessandria, dove non soltanto l'erudizione ebbe una forma così tipica, che l'intera epoca fu denominata col suo nome, ma anche l'indirizzo filosofico del tempo ebbe il suo mutamento decisivo.

Col tempo, infatti, la filosofia non potè tralasciare indifferentemente il profondo sentimento di malessere, che aveva invaso il mondo antico, in mezzo a tutto lo splendore dell'impero romano. Lo sterminato Impero non offriva ai popoli, che esso aveva raccolti in una potente unità, alcun compenso alla perdita della loro autonomia nazionale; non assienrava loro nè la dignità interna, nè la felicità esterna. Il calice della vita terrena era divenuto amaro per i popoli antichi, ed essi anelavano alla religione. Per ciò sperimentarono tutti i diversi culti e tutte le pratiche religiose, che avevano apportato i singoli popoli, e le religioni dell'Oriente si mescolarono con quelle dell'Occidente.

In questo movimento, la filosofia fu tanto più coinvolta, quanto più chiaro e perentorio apparve, che essa non poteva appagare l'uomo colto col mettergli innanzi il suo ideale etico della vita, nè assicurargli la felicità promessa. Così — da prima in Alessandria — tutta la fiamma delle concezioni religiose accavallantisi l'una sull'altra affluì nella filosofia, ond'essa cercò di ricostruire su base scientifica non solo una convinzione morale, ma anche una religione. Essa impiegò i concetti della scienza greca per chiarire e per ordinare le concezioni religiose, per dare all'impulso del sentimento religioso una concezione del mondo che lo appagasse, e così creò *i sistemi di metafisica religiosa*, legati più o meno strettamente alle religioni in lotta l'una con l'altra.

Nella filosofia ellenistico-romana, bisogna dunque distinguere due periodi: l'*etico* ed il *religioso*. Il primo secolo a. C. deve riguardarsi come l'epoca, in cui l'un periodo a poco a poco sbocce nell'altro.





## CAPITOLO I.

### IL PERIODO ETICO.

FR. SUSEMIHL, *Geschichte der Literatur in der Alexandrinerzeit*, Lipsia, 1891 e 92.

DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, Amburgo, 1836-43.

Alla corrente del tempo, che suddivise la scienza parte in filosofia etica parte in ricerca erudita, si assoggettarono già le scuole dei due grandi maestri della filosofia attica: l'*accademica* e la *peripatetica*. Se nella prima generazione dell'*Accademia*, contemporanea ad Aristotele (cfr. pagina 128) era prevalsa una metafisica pitagoreggiante (cfr. sopra § 11, 5), questa, nei tempi più recenti, cedette il posto alle moralizzazioni popolari. Nel Liceo, di fatti, Teofrasto e dopo di lui Stratone tennero fermo alla elaborazione ed alla trasformazione della metafisica aristotelica; ma, come Teofrasto stesso, così i suoi compagni, Diceareo, Aristosseno ed altri si rivolsero agli studi di storia letteraria e di scienze naturali. Più tardi, gli stessi peripatetici presero molta parte alla erudizione alessandrina, e specialmente la storia della filosofia ebbe in essi i più diligenti collaboratori. Ma nella filosofia stessa essi non rappresentarono se non la parte conservatrice, cioè quella di difendere il sistema della loro scuola contro l'assalto di tutti gli altri, specialmente nel campo etico, e la nuova edizione delle opere aristoteliche fatta da Andronico non diede che nuova occasione ad una più zelante riproduzione della dottrina: parafrasi, commentari, estratti, interpretazioni rappresentano le occupazioni essenziali dei più tardi peripatetici.

L'azione dell'*Accademia* e del Liceo in Atene fu pregiudicata già per opera delle due nuove scuole, fondate verso

la fine del IV° secolo, che dovettero il loro grande successo all'aver espresso la corrente dell'epoca verso la sapienza pratica della vita, con la chiarezza e la penetrazione dell'unilateralità: la scuola *stoica* e la scuola *epicurea*. La prima fu istituita da Zenone di Cizio nella *Σχολή περικλήη*, ed ebbe con Ini, e ancor più col suo successore Cleante, somiglianza col cinismo: solo al terzo capo-scuola, Crisippo, rinscì di avviare la scuola per una via decisamente scientifica. Epicirro invece fondò una comunità, che fece suo centro il principio edonistico in forma raffinata e spiritualizzata, ma non isvolse che una piccola parte di attività scientifica. Mentre il suo principio etico sociale, com'era stato fissato, e la rispettiva concezione del mondo ebbero numerosi seguaci a traverso tutta l'antichità e specialmente nel mondo romano, la scuola rimase scientificamente più infeconda delle altre sia nelle scienze speciali sia nella filosofia: la sua dottrina ebbe un'interessante esposizione per opera del poeta romano Lucrezio.

Queste quattro scuole ebbero vita per vari secoli in Atene, l'una accanto all'altra, ed anche nell'epoca imperiale, quando vi fu fondata una specie di università, continuarono a sussistere in diverse cattedre; tuttavia, una serie di capiscuola non s'incontra se non nell'Accademia, ed anche qui non mancano grandi lacune, mentre la tradizione, rispetto alla Stoa ed agli Epicurei, già s'interruppe col primo secolo a. Cristo, e poco dopo rispetto al Liceo.

Queste quattro scuole si combatterono più vivamente nel terzo e nel secondo secolo a. C., e furono principalmente le questioni etiche e solo le questioni metafisiche, fisiche e logiche ad esse legate, quelle in cui esse si sforzarono di contendersi tra loro il terreno (1).

Accanto alle dottrine dommatiche apparve durante tutto questo tempo un altro indirizzo, derivato dalla sofistica in una misura ancora più alta della filosofia stoica e della filosofia epicurea: lo *scetticismo*. Esso non assunse in verità la forma di un'associazione scolastica vera e pro-

(1) Una viva immagine di queste contese di scuole ci offre Cicerone nei suoi dialegghi filosofici, servendosi abilmente delle fonti originali.



pria, ma ricevette egualmente una *concentrazione sistematica* ed un'applicazione *etica*. Tale concentrazione conforme allo spirito e al tempo dei dati negativi della sofistica, fu compiuta da Pirrone, la cui dottrina fu esposta da Timone. Questo scetticismo sofistico ebbe il vanto di spadroneggiare per tutto un periodo il boschetto di Platone: la media Accademia ne fece, se non proprio la sua dottrina, tuttavia un suo strumento di lotta, nel combattere lo stoicismo e nel fondare la sua propria morale. Da questa fase dello sviluppo dell'Accademia si sono prodotti, alla distanza di circa un secolo l'uno dall'altro, i capiscuola Archesilao e Carneade. In seguito, quando l'Accademia respinse di nuovo lo scetticismo, esso ebbe grido principalmente presso i medici empiristici, fra cui van ricordati, già alla fine di questo periodo, Ebesidemo ed Agrippa. Un'esposizione completa della dottrina scettica di un tempo molto posteriore ci è conservata nelle opere di Sesto Empirico.

Il significato più profondo di questo scetticismo fu di esprimere l'atteggiamento fondamentale, che tutta l'antica civiltà, come un tempo la greca, aveva assunto di fronte al suo proprio contenuto ideale: la stessa mancanza di coraggio nelle convinzioni recise trovò poi una forma novella nell'*eclettismo*, che cominciò a svilupparsi dopo la seconda metà del II secolo. Col diffondersi delle scuole nei grandi rapporti della vita nell'Impero romano svanì lo spirito scolastico, venne meno la polemica e sottentrò invece il bisogno dell'adattamento e della fusione. Specialmente la concezione teleologica del mondo formò la base, su cui platonismo, aristotelismo e stoicismo poterono intendersi in una opposizione comune contro l'epicureismo.

La tendenza a tale fusione, ossia al *sincretismo*, si destò da prima nella scuola stoica, ed ebbe i suoi più efficaci rappresentanti in Panezio e Posidonio: questi esposero la dottrina della Stoa mediante l'ammissione di motivi platonici od aristotelici. Ma si oppose loro la nuova Accademia, la quale, dopochè Filone di Larissa pose termine all'episodio scettico nello sviluppo della scuola, per mezzo di Antioeo fece il tentativo di riunire la smembrata filosofia

in quelle dottrine, in cui Platone ed Aristotele si trovavan d'accordo.

Più insignificante, perchè senza principii, ma non per ciò storicamente meno importante, fu quella specie di eclettismo, che produssero i Romani accettando la filosofia greca, — cioè il rappazzamento con cui, movendo da un punto di vista essenzialmente pratico, dedussero l'una dopo l'altra dai sistemi delle varie scuole le dottrine da loro accettate: così avvenne in Cicerone, in Varrone ed in parte nel gruppo dei Sestii.

Della scuola *peripatetica* (Liceo) va ricordato anzitutto il suo fondatore, Pamico, un poco più giovane, di Aristotele. Teofrasto di (Erebo in) Lesbo (circa 370-287), il quale con l'insegnamento e con gli scritti procurò grande considerazione alla scuola, e rimase come un tipo di dotto cattedratico, efficace ed influente. Delle sue opere ci sono stato conservate quelle botaniche (oltre un frammento della *Metafisica*), ostratti dei suoi *Caratteri*, dello scritto intorno alla *Sensazione*, della sua storia della fisica etc., e qualche altro frammento particolare (pubblenti da F. WIMMER, Breslavia, 1842-62).

Accanto a lui si presentano Eudemo di Rodi, Aristosseno di Taranto, il quale lavorò come storico e come teorico intorno alla musica (*Elemente der Musik*, deutsch von da R. WESTPHAL, Lipsia, 1883), Dicaarco di Messina, dotto polistore, che scrisse una storia della cultura greca (*βίος Ἑλλάδος*), Stratone di Lampsaco, che fu capo-scuola fra il 287 e il 269 e porta il soprannome di «Fisico».

Fra i dessografi peripatetici son da ricordare Ermippo, Sozione, Satiro, Eraclide di Lembo (del II sec. a. Cristo), e fra i commentatori posteriori Alessandro di Afrodisia (intorno al 200 dopo Cristo, in Atene).

La *media Accademia* comincia con Arcesilao (Arcesila) di Pitane in Eolia (circa 315-241), della cui dottrina diede notizia il discepolo Lucide, e finisce con Carneade (155 in Roma) e col suo seguace Clitomaco (morto il 110). Dei loro scritti non è conservato nulla. Le fonti sono, oltre Diogene di Laerte, principalmente Cicerone e Sesto Empirico. Cfr. L. CREDARO, *Lo scetticismo degli accademici* (Milano, 1889 c 93).

Anche indirettamente e solo in generale abbiamo notizie della *nuova Accademia*. Filone di Larissa era ancora a Roma nell' 87; Cicerone ascoltò un seguace di costui, Antico di Asealona, in Atene, nel 78. Ai rappresentanti del Platonismo eclettico in questa prima forma essenzialmente etica appartiene anche Ario Didimo, il quale inclinò fortemente allo stoicismo (al tempo di Augusto) e Trasillo (sotto

Tiberio), il quale entrò odizioni degli scritti di Democrito e di Platone ordinati per materia. Anche nell' Accademia si è svolta una larga letteratura di parafrasi e di commenti.

Nella storia della *Stoa* convien distinguere un periodo antico (prevalentemente etico), un periodo medio (sincretistico) e un periodo più recente (religioso). Nelle personalità di questa scuola sorprende la frequenza della loro origine dai popoli misti ellenistici dell' Oriente. Così lo stesso fondatore Zenone (circa 340-265) venne da Cipro sua patria ad Atene, come mercante e qui, avviato dalla filosofia, sembra aver accolto le dottrine delle diverse scuole, per fondare poi la sua, nell'anno 308. Il suo principale discepolo fu Cleante di Asso (nella Troade), di cui è conservato un inno monoteistico a Giove, (Ston., *Eclog.* I, 30; WACHSMUTH, p. 25). Il capo scientifico della scuola fu Crisippo (280-209) di (Soli o Tarso in) Cilicia; sembra che egli abbia scritto moltissimo; tuttavia, all'infuori dei titoli, non sono conservati che piccoli frammenti delle sue opere. Cfr. G. BAGNET (Lovanio, 1822). Fra gli eruditi storico-letterari della scuola stoica sono da menzionare Aristone di Chio, Diogene il Babilonense (155 in Roma) ed Apollodoro; anche Aristarco ed Eratostene ebbero rapporti con la scuola.

Lo sviluppo sincretistico della *Stoa* cominciò con Panezio (180-110), il quale subì fortemente l'influenza dello scetticismo accademico ed ebbe intimi rapporti con i personaggi politici di Roma; lo compì Posidonio di Apamea siriana (circa 135-50). Quest'ultimo fu uno dei più grandi polistori dell' antichità, specialmente nel campo geografico-storico; egli insegnò in Rodi ed ebbe alla sua scuola molti giovani romani, ed anche da Cicerone.

Intorno agli stoici dell' epoca imperiale cfr. il capitolo seguente.

Le fonti sparse per l'antico stoicismo sono state ora raccolte da H. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* (3 vol., Lipsia, 1903-1905).

D. TIEDEMANN, *System der stoischen Phil.* 3 vol., (Lipsia, 1776) — P. WEIGOLDT, *Die Philos. der Stoa* (Lipsia, 1883). — P. OGÉREAU, *Essai sur le système philos. des Stoiciens*, (Parigi, 1885) — L. STEIN, *Die Psychologie der Stoa* (2 vol., Berlino, 1886-88). — R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften* (2 vol. Lipsia, 1880). — A. SCHMEKEL, *Die mittlere Stoa* (Berlino, 1892). — A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa* (Berlino, 1897) — P. BARTH, *Die Stoa* (Stoccarda, 1903).

Epicuro (341-270), figlio di un maestro di scuola ateniese, nato in Samo, aveva già fatto tentativi d' insegnamento in Mitilene ed in Lampsaco, prima di fondare nel 306, in Atene, l' associazione che fu nota poi dai suoi « giardini » (*κῆποι, horti*; così si chiamarono le altre scuole, dal luogo delle loro riunioni). Egli fu un maestro molto amato per le sue qualità di uomo affabile, di persona ratti-

nata ed elegante, l' ideale dell' urbanità attica; elevare la bellezza a principio della condotta della vita e assicurare per essa l' esistenza personale, è il punto di partenza della sua natura e della sua dottrina. Dei suoi numerosi scritti buttati giù con facilità sono conservati gli apoftegmi (*κόγια δόξαι*), tre lettere didattiche, frammenti del suo scritto *περὶ φύσεως* (nei papiri ercolanesi) e pel resto soltanto frammenti sparsi; (vedine la raccolta ordinata sistematicamente in: H. USENER, *Epicurea* (Lipsia, 1887).

Fra il gran numero dei suoi seguaci l' antichità dà un posto copioso al suo più intimo amico Metrodoro di Lampsace, poi a Zenone di Sidone (circa il 150) e Fedro (circa il 100 a. C.); una figura abbastanza notevole è divenuta per noi Filodemo di (Gadara in) Celsiria, perchè una parte dei suoi scritti è stata rinvenuta in Ercolano (*Herculaneensium voluminum quae supersunt*, prima serie, Napoli, 1893 e segg., seconda serie 1861 e segg.); il più importante *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* (cfr. FR. BAHSCH, *Lyck*, 1879; H. v. ARNIM, *Philodemea*, Halle, 1888).

Il poema didascalico *De rerum natura* (libri 6) di Tit. Lucrezio Caro (98-54) è stato pubblicato dal LACHMANN (Berlino, 1850) e da JAC. BERNAYS (Lipsia, 1852). Cfr. R. HEINZE, *Commentar zum III Buch* (Lipsia, 1897). [Vedi l'edizione del *De rer. natura* con commente e studi introduttivi di C. GIUSSANI, Torino, Loescher, 1896-98, in 4 vol.].

Altre fonti sono Cicerone e Diogene Laerzio nel 10° Libro.

Cfr. M. GUYAU, *La morale d' Epicure* (Parigi, 1878). — P. V. GIZYCKI, *Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epikur* (Berlino, 1879). — W. WALLACE, *Epicureanism* (Londra, 1880). — J. BRUNS, *Lucrezstudien* (Friburgo di B., 1884).

Lo scetticismo quindi non si presenta come associazione scolastica chiusa (1), ma in forma piuttosto libera. Rimane dubbio, se il sistematizzatore della sepsi, Pirrone di Elide (circa il 365-275) sia stato in più intime rapporti con la scuola seocratico-sofistica della sua patria: un certo Brisone, che passa per figlio di Stilpone, è ritenuto come l' anello d' unione. Egli, con un democrito di nome Anassareo, prese parte alla spedizione di Alessandro in Asia. Dal punto di vista di Pirrone, il sillografo Timone di Flinnte (320-230, che finì in Atene) fece la satira dei filosofi. Frammenti in C. WACHSMUTH,

(1) Quindi sono illusorii tutti i computi per Diadochic dei capi-scuola, i quali sono stati tentati per fissare la cronologia degli scettici posteriori.

*De Timone Phliasio* (Lipsia, 1859). Cfr. CH. WADDINGTON, *Pyrrhau* (Parigi, 1877).

I rapporti esterni dello scetticismo posteriore sono molto oscuri ed incerti: Enesidemo di Cnosso insegnò in Alessandria e compose uno scritto (*Ἡυόόόνειοι λόγοι*) di cui nulla ci rimane. Il rappresentante letterario dello scetticismo è il medico Sesto Empirico, (c. 200 d. cr.) di cui ci son conservati gli schizzi pirronici *Ἡυόόόνειοι ἡπυρ-πώσεις* e le ricerche raccolte sotto il titolo *Adversus mathematicos*, di cui i libri 7-11 danno l'esposizione della dottrina scettica con molte notizie storiche pregevoli (edizione di J. BERKER, Berlino, 1842). Cfr. E. PAPPENHEIM (Berlino, 1874 e seg.; Lipsia, 1877-81).

Confr. K. STÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Skeptizismus* (Lipsia, 1794-95). — N. MACCOLL, *The greek sceptics* (Londra, 1869). — L. HAAS, *De philosophorum Scepticorum successione* (Würzburg, 1875). — V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs* (Parigi, 1887). — RAOUL RICHTER, *Der Skeptizismus in der Philos.*, vol. I. (1901). — ALB. GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griech. Skeptizismus* (Lipsia, 1905).

Presso i Romani l'introduzione della filosofia incontrò da principio una viva opposizione; ma già al principio del I secolo a. Cristo era reso comunissimo, che il giovine romano di famiglia nobile studiasse in Atene o a Rodi ed ascoltasse la lezione del episcuro allo stesso scopo, per cui già una volta il cittadino ateniese ascoltava i sofisti. Per la sua intenzione di ridestare presso i suoi concittadini la disposizione e l'intendimento della cultura scientifica generale, bisogna giudicare ed apprezzare altamente l'attività di scrittore di M. Tullio Cicerone (106-43): l'abilità nel raggruppare e la venustà della forma scusano la mancanza di una forza propria di filosofare; mancanza, che si manifesta nella scelta delle dottrine fatta senza un principio: Cicerone s'avvicina soprattutto al probabilismo accademico (cfr. sotto, § 17, 7). Gli scritti principali sono: *De finibus*, *De officiis*, *Tusculanae Disputationes*, *Academica*, *De natura deorum*, *De fato*, *De divinatione*. Cfr. HERBART, *Ueber die Philos. des Cicero* (Op. XII, 167 segg.) R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften* (Lipsia, 1877-83), Ed. SCHWARZ, *Charakterköpfe aus der antiken Liter* (Lipsia, 1906), pag. 99 e seg.

Più dotto fu il suo amico M. Terenzio Varrone (116-27), il noto polistore e poligrafo, ma dei cui lavori per la storia della filosofia non sono conservate che notizie occasionali.

Come Sestii sono nominati i duo Quinto Sesto, padre e figlio, e Sotione di Alessandria: l'ultimo pare che sia l'anello intermedio, per cui la morale stoica fu sostituita dal pitagorismo alessandri-

no e ridotta a quell' indirizzo religioso, che la caratterizza nell' epoca imperiale. Alcune delle loro sentenze (trovate in una traduzione siriana) pubblicò il GILDEMEISTER (Bonn, 1873).

Come rappresentanti di un *ecletismo moralistico popolare* sono da ricordare i *predicatori moralisti*, più o meno affini al *cinismo*, i quali con aspra critica sferzarono le condizioni sociali e morali del mondo ellenistico e più tardi del romano; fra essi Telete (cfr. WILAMOWITZ MOELLENDORF, *Philos. Untersuchungen*, IV, 292 e seg.; Frammenti pubblicati da O. HENSE, Friburgo 1889 (Nuova ediz. Tübingen 1909), poi Bione di Boristene (cfr. R. HEINZE, *De Horatio Bionis imitatore* Bonn 1889); del tempo posteriore Demetrio, Enonno, Demonatte. Cfr. J. BERNAYS, *Lukian und die Kyniker* (Berlino, 1879). In questo gruppo va annoverato in fine anche Dione Crisostomo. Cfr. H. v. ARNIM (Berlino, 1898).

#### § 14. — L' ideale del Saggio.

La fisionomia etica che la filosofia assunse dopo Aristotele, è definita ancora più strettamente, se si dice che essa fu senza eccezione *etica individuale*, la quale forma il punto centrale delle ricerche di questa epoca di epigoni. Quell' elevarsi agl' ideali della comunità morale, alla quale mette capo l'etica in Platone e in Aristotele, fu una glorificazione diventata estranea al suo tempo, di ciò per cui la Grecia era divenuta grande: del concetto vivente dello Stato. Questo aveva perduto la forza sugli animi, ed anche nelle scuole dei due filosofi trovò sì debole eco, che tanto gli accademici quanto i peripatetici misero in prima linea le questioni della felicità e della virtù individuale. Ciò, che ci è conservato dello scritto dell' accademico Crantore *Dell' afflizione* (*περὶ πένθους*) (1) o delle opere di Teofrasto sotto il titolo *Caratteri morali*, rimane sempre nel campo di una filosofia, che considera suo compito essenziale il giusto apprezzamento dei beni della vita.

Infinite discussioni intorno a queste questioni occuparono le lotte scolastiche dei secoli successivi, e però i seguaci dei due grandi pensatori della filosofia attica si trovarono in una comune opposizione contro le nuove scuole: am-

(1) Cfr. F. KAYSER (Heidelberg, 1841).

bedue avevano perseguito la realizzazione dell'idea del bene in tutta l'ampiezza della realtà empirica e con tutto l'idealismo, per cui specialmente Platone si levò al di sopra del mondo sensibile, non si disconobbe il valore relativo dei beni di questa realtà. Per quanto altamente apprezzassero la virtù, essi non negarono che per la completa felicità dell'uomo (1) sia necessario il favore della fortuna esterna, sanità, agiatezza ecc., e rinnegarono la dottrina cinico-stoica, per cui la virtù doveva essere non soltanto il bene più alto (ciò che essi ammettevano), ma anche l'unico bene.

Ma in ogni modo, essi intesero anche a determinare la retta condotta della vita, la quale promette di rendere felici gli uomini, e mentre singoli rappresentanti della scuola seguivano le loro speciali ricerche, l'attività pubblica, specialmente dei capiscuola in lotta con gli avversari, fu rivolta a trattare il *tipo dell'uomo normale*. Era questo, che l'epoca voleva dalla filosofia: mostrateci come debba esser l'uomo, che, qualunque cosa avvenga nel mondo, è sicuro della sua felicità! Che quest'uomo normale debba esser chiamato l'abile, il virtuoso, e che egli debba la sua virtù soltanto alla cognizione, al sapere; che egli quindi debba essere il « saggio » è il presupposto che deriva dalla dottrina socratica; e che durante tutta quest'epoca è riconosciuto da tutti i partiti come evidente: e perciò tutti si affaticano a foggare l'*ideale del saggio*, cioè dell'uomo, che la sua cognizione rende virtuoso, e quindi felice.

1. La nota più spiccata nel determinare il concetto del « saggio » è in questa epoca l'*imperturbabilità* (*atarassia*, ἀταραξία). Stoici, epicurei e scettici non si stancano di lodare questa *indipendenza dal corso del mondo*, come il tratto principale del sapiente: egli è libero, è un re, è un dio; ciò, che gli accade, non può attaccare il suo sapere, la sua virtù, la sua felicità; la sua saggezza risiede in lui, ed il mondo non lo preoccupa punto. Questo ritratto dell'ideale caratterizza la sua epoca: l'uomo normale per

(1) A questa veduta aristotelica si avvicinarono i più antichi accademici, Speusippo e Senocrate.

essa non è quello, che lavora per grandi scopi e crea, ma quello che sa rendersi libero dal mondo esterno, e sa trovare la *sua felicità solo in sè stesso*. L' interno isolamento degl'individui, la loro indifferenza di fronte agli scopi universali si presenta nettamente nella espressione: *la vittoria sul mondo esterno* è condizione della felicità del saggio.

Ma egli deve vincere *in sè stesso* il mondo, su cui egli esteriormente non ha nessuna forza: egli deve dominare le influenze, che il mondo esercita su di lui. Ma queste influenze consistono in sentimenti e passioni, che la vita ed il mondo suscitano nell' uomo: esse sono perturbazioni della sua propria natura, sono stati passivi ( $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ , *affectus*). La saggezza si verifica nel modo, in cui l'uomo si comporta rispetto ai suoi affetti (1): è essenzialmente libertà dagli affetti, *mananza di affetto* (*apatia*, ἀπαθεία, è l'espressione stoica). Il rimanere in sè imperturbato, ecco la vittoria della «saggezza».

Le espressioni verbali, con cui è esposta questa dottrina in Epicuro ed in Pirrone, accennano immediatamente ad una dipendenza da Aristippo e da Democrito. Corrisponde alla trasformazione graduale, la quale si compì nella scuola edonistica (conf. § 7, 9), il fatto che Epicuro (2), il quale anche indicò il *piacere come il più alto bene*, preferiva al piacere momentaneo anche da parte sua la costante *disposizione d'animo alla soddisfazione*, alla *calma*. Se i Cirenaici avevano trovato l'essenza del piacere in un lieve movimento dell'animo, esso rimane sempre, pensava Epicuro, un «piacere» anche «nel movimento», ed è più pregevole lo stato di calma senza dolore e senza desiderii ( $\gamma\acute{\iota}\delta\omicron\nu\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\iota}$ ). Anche il coraggio del godi-

(1) Il concetto antico dell'affetto, continuatosi fino ai tempi moderni (Σπινωζα), è più largo di quello dell'attuale psicologia: esso è definito meglio mediante la traduzione latina «*perturbationes animi*»: ed abbraccia tutti gli stati di sentimento e di volontà, in cui l'uomo è dipendente dal mondo esterno.

(2) Come anelli d' unione sono annoverati i più recenti democritei, ispirati fortemente alla sofistica, principalmente un certo Nausifane, che fu udito da Epicuro.



mento è andato perduto: l'epicureo godrebbe di certo volentieri di ogni piacere, ma questo non deve eccitarlo, non deve agitarlo. La pace dell'anima (*γαλγνισμός*, cfr. § 10, 5) è tutto ciò, che egli vuole, ed egli con ansia sfugge le tempeste, che la minacciano, cioè gli affetti.

Quindi Epicuro ammise la conseguenza, per cui i Cini avevano caratterizzato come virtù e felicità l'esser libero da bisogni; ma egli fu ben lontano dal rinunciare seriamente al piacere. Difatti il saggio dovrebbe intendere e porre in atto anche questo, ogni qual volta è richiesto dal corso delle cose; ma la sua soddisfazione sarà tanto più grande, quanto più ricca è la cerchia dei desiderii, che egli trova soddisfatti. Appanto perciò egli ha bisogno del sapere (*φρόνησις*), che non solo rende possibile la valutazione del grado di piacere e di dispiacere determinato mediante il sentimento, e che sono da aspettarsi nei singoli casi, ma anche decide, se e fino a qual punto si debba dar posto ai singoli desiderii.

Sotto questo aspetto l'epicureismo distinse tre specie di bisogni: alcuni esistono naturalmente (*φύσει*), inevitabilmente, di modo che, non potendosi vivere senza appagarli, neppure il saggio può sottrarsi ad essi; altri invece non sono se non convenzionali (*νόμω*), artificiali e fittizii, onde il saggio deve scorgerne la futilità ed allontanarli da sè; fra gli uni e gli altri poi (in ciò Epicuro è in opposizione con l'unilateralità radicale del cinismo) sta la gran massa di quei bisogni, che pure hanno la loro naturale giustificazione, ma che certo non sono indispensabili per l'esistenza. Ad essi il saggio, all'occorrenza, può rinunciare; ma, poichè il soddisfarli rende felici, egli cercherà di appagarli quanto più è possibile. La felicità piena tocca a colui, che senza sforzo violento si gode con calma diletto tutti questi beni.

Per la medesima ragione Epicuro apprezza, tra tutti, più i piaceri spirituali che quelli fisici, i quali sono accompagnati da un turbamento passionale: egli però cerca i piaceri spirituali non nella conoscenza pura, ma nella raffinatezza estetica della vita, nella conversazione arguta e squisita con gli amici, nella gioconda disposizione dell'esi-

stenza quotidiana. Così il saggio nella calma si procura la beatitudine del piacere di sè, l'indipendenza dal momento, dalle sue esigenze e dai suoi risultati: egli sa che cosa può procacciarsi e non rinuncia a niente; ma non è così stolto da adirarsi contro la sorte, ovvero da lamentarsi, se non può possedere tutto.

La sua atarassia consiste in un godimento, come quello edonistico, ma più raffinato, più spirituale, più da uomo vissuto.

2. In un altro senso Pirrone si è appoggiato all'edonismo, cercando di trarre il risultato pratico dalla dottrina scettica della Sofistica. Secondo l'esposizione del suo scolare Timone, egli riteneva che compito della scienza sia quello di ricercare la natura delle cose, per determinare la condotta, che l'uomo deve tenere rispetto ad esse e per conoscere l'utile che ne può attendere (1). Ora, secondo le idee di Pirrone, si dimostrò che noi non possiamo mai conoscere la vera natura delle cose, ma tutt'al più gli stati dell'animo (*πάθη*), in cui esse ci pongono (Protagora, Aristipppo): se non v'è alcuna conoscenza delle cose, non si può neppure stabilire quale sia la giusta condotta da tenere verso di esse, e quale la conseguenza, che deriverà dalla nostra azione. Questo scetticismo è l'inverso negativo della illazione socratico-platonica: come là, dal fatto, che non è possibile operare rettamente senza conoscenza, s'inferiva che la conoscenza deve esser possibile, così qua si osserva che, non essendovi nessuna conoscenza, non è possibile neanche l'operare rettamente.

Dato ciò, al saggio non rimane altro che opporsi, per quanto è possibile, a quelle perturbazioni, cui sottostà la maggior parte degli uomini. Ogni azione deriva (Socrate) dalla rappresentazione delle cose e del loro valore; tutte le azioni stolte e dannose derivano da opinioni sbagliate: ma il saggio, il quale sa che non si può dir niente in-

(1) EUSEBIO, *Praep. ev.*, XIV, 18, 2. La dottrina di Pirrone appare quindi in perfetta connessione con l'indirizzo contemporaneo; essa chiede: che cosa dobbiamo noi poi fare, se non c'è conoscenza?

torno alle cose (*ἀφασία*) e non si può accogliere nessuna opinione (*ἀκαταληψία*) (1) si astiene per quanto è possibile dal giudizio e quindi anche dall'azione. Egli si ripiega su sè stesso e in questa *sospensione di giudizio* (2) (*ἐποχή*), che lo salva dagli affetti e dal falso operare, trova la calma in sè stesso, l'*atarassia*.

In ciò consiste la *virtù scettica*, la quale vuol rendere libero l'omo anche dal mondo, e trova le sue limitazioni solo nel fatto, che vi sono rapporti, in cui il saggio che si ripiega su sè stesso deve operare ed in cui non gli rimane altro che operare secondo ciò, che gli sembra giusto e secondo l'uso.

3. La *vittoria sul mondo nell'uomo*, è stata intesa più profondamente dagli Stoici. Certo, da principio essi presero cognizione della indifferenza cinica verso tutti i beni del mondo esterno, e l'indipendenza (3) (*ἀτάρκεια*) del sapiente virtuoso rimase impressa nella loro etica come un tratto incancellabile: ma essi presto smussarono il naturalismo radicale dei cinici, mediante una psicologia molto acuta della vita impulsiva, la quale psicologia mostra una forte dipendenza da Aristotele. Più che lo Stagirita essi accentuano l'unità e l'autonomia dell'anima individuale di fronte ai suoi singoli stati ed alle sue attività, e quindi presso di loro la *personalità* diventa un principio normativo. La forza direttiva dell'anima (*τὸ ἡγεμονικόν*) per essi è non soltanto ciò, che trasforma in percezione lo stimolo della sensazione dei singoli organi, ma anche ciò che muta in attività volitiva le emozioni del sentimento mediante il suo assenso (4) (*συγκατάθεσις*). Questa coscienza, chiamata a una comprensione e a una formazione unitaria, è, secondo

(1) Espressione, che probabilmente è stata formata nella polemica contro il concetto stoico della *κατάληψις*; cfr. § 17, 8.

(2) Gli scettici, per questo loro termine caratteristico, furono chiamati gli *effettici*.

(3) Il bastare a sè stesso: *Selbstgenügsamkeit* (Nota del T.).

(4) Questo consenso poggia anche secondo gli Stoici su di un giudizio; nell'affetto su un giudizio falso; ma esso è tuttavia a un tempo l'atto volitivo connesso con il giudizio.

la sua propria e vera natura, la ragione ( $\nu\omicron\theta\varsigma$ ); perciò gli stati dell'animo, nei quali si è tratti al consenso per la violenza dello stimolo, contraddicono in ciascuno alla sua propria natura ed alla ragione. Questi stati (*affectus*) sono quindi di passione ( $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ) e di psicopatia; sono turbamenti dell'anima (*perturbationes*) contro natura e contro ragione (1). Il sapiente, se non può sottrarsi, di fronte al corso del mondo, a quegli stimoli sentimentali, negherà loro il consenso con la forza della ragione: egli non li lascerà diventare affetti; la sua virtù è l'essere scevro di affetti ( $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ ). La sua vittoria sul mondo è quella sui suoi propri istinti. Noi diventiamo dipendenti dal corso delle cose solo mediante il nostro consenso: se noi non lo diamo, la nostra personalità rimane ferma ed incrollabile su sè stessa. Se l'uomo non può impedire, che la sorte gli procuri un piacere o un dolore, può però serbare la coscienza fiera della sua indipendenza, non reputando il primo come un bene, nè il secondo come un male.

Per gli Stoici la virtù in sè è l'unico bene; e dall'altro lato il vizio, che consiste nel dominio degli affetti sulla ragione, l'unico male; per loro tutte le altre cose e gli altri rapporti sono indifferenti in sè ( $\acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\omicron\alpha$ ) (2). Già nella loro teoria del bene essi attenuano il rigorismo di questa proposizione col distinguere ciò che è da desiderarsi da ciò che è da fuggirsi ( $\pi\rho\sigma\eta\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$  e  $\acute{\alpha}\pi\omicron\pi\rho\sigma\eta\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ ). Per quanto poi insistessero, che il valore ( $\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha$ ), che ha ciò che è desiderabile, deve distinguersi dal bene della virtù per sè stessa, tuttavia per lo meno di per sè stesso, e in oppo-

(1) DIOG. LAERZ., VII, 110: τὸ πάθος—ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. La teoria psicologica degli affetti è stata formulata propriamente da Crisippo: come forme fondamentali Zenone distinse piacere e dispiacere. Come principio della divisione pare che siano valsi negli storici posteriori in parte le caratteristiche delle rappresentazioni che destano l'affetto o dei giudizi, in parte quelle degli stati di sentimento e di volontà che ne derivano.

(2) Antoverando fra questi anche la vita, vennero alla nota apologia o raccomandazione del suicidio ( $\acute{\epsilon}\xi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ ). Cfr. DIOG. LAERZ., VII, 130; SENECA, *Ep.* 12, 10.

sizione della unilateralità cinica, sorse un apprezzamento secondario dei beni della vita. Il desiderabile fu apprezzato, perchè pareva fatto per raggiungere il bene, mentre il dispregio di ciò che è da fuggirsi si fece consistere negli ostacoli, che esso presenta alla virtù: così i legami fra lo individuo pago di sè e l'ambiente, che la dottrina paradossale dei cinici aveva spezzati, furono di nuovo più e più riannodati. Solo in ciò, che non poteva, sotto nessun rapporto, riferirsi alla moralità, rimase in mezzo fra ciò che è da desiderarsi e ciò che è da fuggirsi, ossia l'assolutamente indifferente.

Come queste distinzioni, eliminando a poco a poco l'elemento cinico, resero lo stoicismo più vitale, e per così dire più possibile, un simile mutamento, per cui esso potè servire a scopo pedagogico, si può osservare quando fu eliminato posteriormente l'aspro contrasto, che da prima v'era fra i sapienti virtuosi e gli stolti viziosi (*εὐδαίμονες, ἁμαρτάνοντες*). Il sapiente, si era detto, è sempre e in tutto saggio e virtuoso, lo stolto è egualmente sempre ed in tutto sciocco e peccatore: non c'è via di mezzo. Se l'uomo possiede la forza e la sanità della ragione, con cui domina le sue passioni, egli, insieme con questa unica virtù, possiede anche tutte le singole virtù particolari (1), e questo possesso, che solo lo rende felice, non si può perdere; se ciò gli manca, egli è uno zimbello delle cose e delle sue proprie passioni, e questa malattia della sua anima si comunica a tutto ciò che egli fa, o che sente. Quindi, secondo il concetto degli Stoici più antichi, i pochi sapienti, come esseri perfetti, si trovarono di contro ad una gran massa di stolti e di peccatori, ed in non poche declamazioni essi si lamentarono della cattiveria degli uomini con quel farisaico pessimismo, che tanto si confà all'uomo presuntuoso. Ma a questa prima opinione, che considerava tutti gli stolti come da fuggirsi egualmente, si contrappose poi la convinzione, che fra loro vi sia pur sem-

(1) Gli Stoici mettevano a base dello sviluppo sistematico della dottrina della virtù le virtù cardinali di Platone: *Stob., Ecl.*, II, 102 e seg.

pre notevole differenza rispetto al loro distacco dall'ideale della virtù, e così fra sapiente e stolto fu introdotto il concetto dell'uomo che si trova in via di miglioramento, dell'uomo che progredisce (*προζόπτων*). Gli Stoici invero ritenevano fermamente, che anche da questo miglioramento non v'è nessun graduale passaggio alla vera virtù, e che, piuttosto, l'entrare nello stato della perfezione accada per un mutamento improvviso: ma quando si indagarono i diversi stadii del progresso morale (*προζοπή*) e fu additato come il più alto stadio quello in cui regni l'apatia, ma in cui non si sia giunti ancora alla piena sicurezza e coscienza di sè (1), allora furono in certo modo cancellate queste rigorose limitazioni.

4. Il ripiegamento della singola personalità su sè stessa rimane così la nota comune della saggezza pratica degli epigoni greci: a questo momento formale e quasi soltanto negativo fu aggiunto, in maniera molto differente, un contenuto reale della morale.

Lo scetticismo certo (coerente) non ha voluto, per quanto noi possiamo vedere, un tale completamento positivo, e l'*epicureismo* lo ha cercato in un indirizzo, che nella forma più recisa esprimeva la limitazione dell'interesse etico alla felicità individuale. Poichè il contenuto positivo di quella calma spirituale del saggio messa al sicuro dalle tempeste del mondo per Epicuro e per i suoi seguaci è ancora, in conclusione, solo il *piacere*.

Manca loro certo il coraggio spensierato e giocondo, con cui Aristippo aveva innalzato allo scopo più alto il godimento del momento e le soddisfazioni del corpo; e noi troviamo, come già è stato ricordato sopra, nella loro teoria del bene supremo la raffinatezza ben ponderata dell'uomo colto, considerata come il contenuto morale della vita. Certamente Epicuro, nella teoria psicogenetica, ridusse senza eccezione ogni piacere a quello del senso o, come si disse più tardi, della carne (2); ma nel combattere i Cirenaici, egli

(1) Confronta la notizia (probabilmente relativa a Crisippo) in SENECA, *Ep.*, 75, 8 e seg.

(2) ATEN., XII, 546 (Us. fr. 409); PLUT., *ad Col.*, 27, 1122 (Us. fr. 411); id. *Contra Epic. beat.*, 4, 1088 (Us. fr. 429).

dice (1). che le gioie dello spirito, derivate e quindi raffinate, sono molto superiori a quelle dei sensi. Giustamente egli ammetteva che l'individuo, dalla cui indipendenza dal mondo esterno deve dipendere tutto, sia molto più sicuro e molto più padrone dei godimenti spirituali che di quelli materiali. I piaceri del corpo dipendono dalla sanità, dalla ricchezza e da altri doni della fortuna: ma quel che ci procura la scienza e l'arte, l'amicizia e la società degli uomini degni, la calma scevra di bisogni e contenta di sè, propria dello spirito libero dalle passioni, questo è il bene sicuro del saggio, quasi immune dalle vicende della sorte. *L'appagamento estetico di sè dell'uomo colto* è il bene più alto per gli epicurei. Certamente, l'elemento grossolano e sensualistico dell'edonismo era perduto, e i giardini di Epicuro furono un luogo di bei trattenimenti, dei più raffinati costumi e di nobili occupazioni. Ma il principio del piacere individuale era rimasto lo stesso, e la differenza era solo questa: che la Grecia invecchiante, con i suoi scolari romani, godeva più raffinatamente, più spiritualmente, con più gusto, che i predecessori più giovani e forti. Solo il contenuto, che la cultura più ricca e più profondamente vissuta forniva al piacere, era divenuto più pregevole: ma il sentimento, con cui, sorridendo, si vuotava il bicchiere, non più trascinando tumultuosamente, ma centellinando a sorsi, era il medesimo egoismo non soggetto a nessun dovere. Quindi anche qui, certo con ancora maggior avvedutezza, abbiamo l'intima indifferenza del sapiente di fronte alla consuetudine morale ed alle regole usuali, quindi sopra tutto il rigetto di tutte le concezioni religiose e metafisiche, che potrebbero turbare il sapiente in questa presuntuosa continenza del godimento e aggravarlo con il sentimento della responsabilità del dovere.

5. Ora l'etica *stoica* rappresenta il più forte contrapposto a questo indirizzo. Già il concetto adombrato in Aristotele (§ 13, 11), che l'anima nella forza della ragione, con cui essa rifiuta il consenso agli istinti, fa valere la sua propria essenza, manifesta quello speciale antagonismo,

(1) DIOG. LAERT., X, 137.

che gli Stoici ammisero nella vita spirituale umana: appunto ciò, che ora si chiama istinto naturale, gl' impulsi del sentimento e della volontà suscitati dalle cose del mondo esterno per mezzo dei sensi e messi in rapporto con esse, appunto ciò parve in essi, com'è stato ricordato, l'opposto della natura (*παρὰ φύσιν*): la ragione, invece, per essi è la « natura » non solo dell' uomo ma dell' universo. Se essi fanno propria la proposizione cinica, per cui ciò che è morale è riconosciuto come il solo « naturale », l'identica espressione ha per loro un concetto totalmente differente. L'anima, come parte della ragione del mondo, esclude da sè la determinazione sensibile dell' istinto, a cui i Cinici avevano ridotto in ultimo la moralità come qualche cosa di ripugnante: le esigenze della natura, identiche a quelle della ragione, sono in contraddizione con quelle del senso.

Quindi il contenuto positivo della moralità negli Stoici appare come *accordo con la natura* e però come una legge, che di fronte all'uomo afferma un valore normativo (*νόμος*) (1). Ma in questa formula, « natura » vale in doppio senso (2). Da un lato essa è concepita come la natura universale, la forza creatrice cosmica, il senso universale che opera per uno scopo (cfr. § 15, 2) *λόγος*: e secondo questo significato, la moralità dell'uomo è la sua subordinazione alla legge naturale, la sua volontaria ubbidienza al corso del mondo, il quale è una necessità eterna, e poichè questa ragione universale è designata nella dottrina stoica come divinità, anche l'ubbidienza a Dio ed alla legge divina, come la subordinazione al fine universale ed alle disposizioni della provvidenza: la *lex naturalis* è la *lex divina*; equazione gravida di conseguenze per l'avvenire. La virtù dello individuo perfetto, che, di fronte agli altri esseri particolasi ed alla loro azione sensibile,

(1) Così si compie un interessante mutamento della terminologia sofistica, (§ 7, 1), che aveva equiparato *νόμος* e *δέσις* e l'aveva contrapposto a *φύσις*: presso gli Stoici invece *νόμος* = *φύσις*.

(2) Cfr. *DIAG. LAERZ.*, VII, 87.



deve ritrarsi in sè stesso e riposar calmo in sè, appare legata a qualcosa di universalissimo, che tutto governa.

Poichè, secondo la concezione stoica, una parte, di pari essenza, di questa ragione divina universale è *Πῦγμαρονικόν*, l'unità vitale dell'anima umana, così la vita conforme a natura dev'essere anche vita conforme alla *natura umana*, all'essenza dell'uomo, e sia nel senso generale, che la moralità coincida con la pura la piena umanità e con la razionalità che è valida egualmente per tutti, sia anche nel senso speciale, che coll'adempimento di quel precetto naturale ciascun individuo svolga anche il nucleo più intimo della sua essenza individuale. Nella connessione di questi due punti di vista apparve agli Stoici la conseguenza della condotta della vita derivata dal punto di vista razionale come l'ideale della saggezza, ed essi trovavano il compito più alto in ciò, che il virtuoso deve serbare questo intimo accordo con sè stesso (1) in ogni vicenda della vita, come la sua vera forza di carattere. Il dottrinarismo politico dei Greci trovò così la sua formulazione filosofica e diventò una fede ben gradita ai ferrei nomini politici di Roma repubblicana.

Ma quali si fossero le applicazioni particolari, in cui gli Stoici esprimevano il loro concetto fondamentale, questo rimase sempre lo stesso: cioè che la vita naturale e razionale sia un *dovere* (*καθήκον*), che il saggio deve adempiere una legge, a cui egli deve subordinarsi, opponendosi alle sue tendenze sensibili. E questo *sentimento della responsabilità*, questa forte coscienza del dovere, questo riconoscere un ordinamento superiore dà alla loro dottrina e alla loro vita una spina dorsale e una midolla.

Anche questa esigenza della vita ispirata al dovere si presenta talvolta negli Stoici con quella unilateralità, che la coscienza etica richieda qualche cosa per motivi razionali, che proibisca ciò che vi si oppone, e ritenga tutto il resto per moralmente indifferente. Ciò che non è prescritto nè proibito, rimane moralmente indifferente (*ἀδιάφορον*), e

(1) Così le formule *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* e l'altra *ὁμολογουμένως ζῆν* hanno in fine lo stesso senso: STOB., *Ecl.*, II, 132.

da ciò gli Stoici traggono talvolta deboli conseguenze, che essi presentano piuttosto secondo la parola che secondo lo spirito. Ma anche qui la elaborazione sistematica della teoria ha creato importanti anelli intermedi. Quantunque soltanto il bene sia comandato incondizionatamente, tuttavia, in linea secondaria, anche ciò che è « desiderabile » può esser moralmente consigliabile, e se la malvagità individuale consiste nel volere ciò che incondizionatamente è proibito, l'uomo morale cercherà di evitare ciò che è « riprovevole »; v'è quindi, secondo la gradazione dei beni, (cfr. sopra n. 3) anche una gradazione dei doveri, che si distingueranno come assoluti e come « medii ». Così, dall'altro lato, rispetto all'apprezzamento delle azioni umane, con un principio realmente mutato alquanto, si farà distinzione fra quelle, che rispondono *esteriormente* all'esigenze della ragione (1), — e queste si chiamano convenienti, doverose in senso più largo (*καθήκοντα*), — e quelle, che compiono ciò semplicemente con l'animo di voler fare il bene: soltanto nell'ultimo caso (2) v'è un perfetto adempimento del proprio dovere (*κατόρθωμα*), il cui opposto è l'intenzione contraria al dovere attuata in una data azione, cioè il peccato (*ἀμαρτημα*). Così gli Stoici hanno approfondito molto seriamente la coscienza del dovere, ed in parte fino a considerazioni casistiche nelle valutazioni morali del volere e dell'agire umano; e come loro prodotto più notevole deve essere considerato il concetto svolto in tutti i sensi, che l'uomo con tutto ciò che fa e tutto ciò che sente, *esteriormente ed interiormente*, deve rispondere ad una legge superiore.

6. La grande differenza della concezione morale della vita, che, non ostante una quantità di larghe e profonde concordanze, v'è fra gli Epicurei e gli Stoici, apparisce molto chiaramente nelle due teorie della *società* e dello *Stato*. Gli uni e gli altri, fin nella coincidenza quasi verbale, sono d'accordo nell'ammettere che il sapiente,

(1) ὅσα ὁ λόγος ἀγορᾶ ποιεῖν: DIOG. LAERZ., VII, 108.

(2) Per il contrapposto toccato qui dagli Stoici, KANT ha usato le espressioni *legalità* e *moralità*: il latino distingue, secondo l'uso di Cicerone, *rectum* e *honestum*.

nella esplicazione della sua virtù, non abbia bisogno dello Stato (1) nè di alcun'altra comunità di vita; e che egli debba anzi evitarli nell'interesse, sia della propria indipendenza, sia dell'adempimento del dovere. In questo senso gli Stoiei, sopra tutto quelli posteriori, sconsigliano la vita di famiglia e l'attività politica; ed all'epieureo basta la responsabilità, che il matrimonio e l'attività pubblica portano con sè, per comportarsi abbastanza scetticamente verso l'uno e l'altra, e per considerare la seconda consigliabile al sapiente soltanto nel caso, in cui essa sia inevitabile e di siorrissimo vantaggio. In generale per gli Epieurei vale il λόγος βιώσας del loro maestro, la massima di vivere nella calma (2); in essa ha trovato la sua espressione tipica l'interno dissolvimento della vecchia società, ma essa appare anche in molti casi, specialmente nell'epoca imperiale romana, come la massima ben comprensibile dell'uomo per bene, il quale sente la nausea della corruzione e dell'agitazione della vita politica, e quindi non ci vuole aver nulla che fare.

Ma una notevole differenza fra le due concezioni della vita appare già nel fatto, che per gli Stoiei la comunità della vita degli uomini parve una legge razionale, la quale solo occasionalmente deve cederla al fine della perfezione personale del saggio, laddove Epieuro (3) negò esplicitamente ogni società naturale fra gli uomini e quindi riportò ogni forma di legame sociale alle considerazioni utilitarie degli individui. Così la storia dell'amicizia, tanto fervida nella sua senola e coltivata fino alla sentimentalità, trova non il sostegno ideale, come nella splendida esposizione di Aristotele (4), ma, in fondo, soltanto i motivi del

(1) EPICR. in PLUT., *De aud. poet.*, 14, 37.

(2) Plutarco scrisse invece il piccolo scritto pervenutoci *Ἐν καλῶς λέγεται τὸ λάθε βιώσας*.

(3) ARRIANO, *Epict. diss.*, I 23, 1 (Us. fr. 525) ib. II, 20, 6 (523).

(4) Cfr. § 13, 13. La larga letteratura intorno all'amicizia è sotto questo riguardo un segno caratteristico dell'epoca, che riponeva il centro del suo interesse nella personalità individuale e nei suoi rapporti. Il dialogo di Cicerone, *Laelius*, riproduce essenzialmente la concezione peripatetica.

godimento spirituale del sapiente, godimento, che cresce nella comunanza (1).

Ma l'epicureismo ha trattato sistematicamente le idee svolte nella Sofistica intorno all'origine della società politica dall'interesse ben inteso dei singoli individui. Lo Stato non è una formazione naturale, ma è creato a ragion veduta dagli uomini per i vantaggi, che da esso si aspettano ed ottengono. Esso deriva da un *contratto* (συνθήκη), che gli uomini fanno fra loro, per non danneggiarsi scambievolmente (2), e la formazione dello Stato è quindi uno dei notevoli esempi, per cui il genere umano, mediante la sua crescente intelligenza, è passato dalla condizione di barbarie a quella di civiltà (3). Le leggi quindi in ogni singolo caso sono derivate da un accordo rispetto alle comuni utilità (σύμφορον τοῦ συμφέροντος); in sè non v'è niente che sia giusto o ingiusto, e poichè nel contratto evidentemente l'intelligenza maggiore fa prevalere il proprio vantaggio, così sono in generale i vantaggi del sapiente, che si presentano come i motivi della legislazione (4). E come per l'origine ed il contenuto, così anche per il valore ed il riconoscimento delle leggi è decisiva soltanto la somma del danno, che esse mirano ad impedire, e del vantaggio, che mirano ad apportare. Tutti i principii della *teoria utilitaria della società* si svolgono in Epicuro logicamente dal presupposto atomistico, che gl'individui prima stanno a sè e per sè, e che solo per i benefici, che non potrebbero altrimenti ottenere o conservare, s'uniscono liberamente ed a ragion veduta in comunanza di vita.

7. Per gli Stoici invece, l'uomo, per la identità essenziale della sua natura con la ragione universale, è come un essere fatto dalla natura per la società (5), e quindi

(1) DIOG. LAERZ., X, 120. (Us. fr. 540).

(2) Cfr. le lapidari proposizioni delle *κῆραι δόξαι* di Epicuro, in DIOG. LAERZ., X, 150 e seg.

(3) Cfr. la descrizione in LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, 922 e seg., specialmente 1103 e seg.

(4) STOB., *Flor.*, 43, 139. (Us. fr. 530).

(5) τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων: STOB., *Ecl.*, II, 226 e segg.

anche da un precetto razionale è tenuto alla socievolezza in una maniera, che non ammette se non speciali eccezioni. Anche qui l'amieizia, la comunione morale della vita di individui virtuosi, i quali sono rinniti nella comune attività della legge morale, appare come il rapporto più prossimo (1). Ma da questi rapporti puramente personali la dottrina stoica passa a quelli più generali, alla totalità degli esseri razionali. Come parti di essa ragione una e universale, Dei ed uomini formano insieme un grande, razionale sistema della vita, un πολιτικὸν σύστημα, in cui ogni individuo particolare è un membro (μέλος) necessario, e da ciò deriva per il genere umano il compito ideale di formare un *impero razionale*, che comprenda tutti i suoi membri.

Lo Stato ideale degli Stoici, come lo indicò già Zenone (nel parallelo polemico con quello platonico), non conosce limiti di nazionalità o di Stato storico: è una comunione razionale della vita di tutti gli uomini,—un impero universale ideale. Già Plutarco ha riconosciuto (2), che la teoria filosofica costruiva come razionale, ciò che storicamente cominciò con Alessandro Magno, e fu compiuto, come sappiamo, coi Romani. Ma non bisogna trascurare, che gli Stoici consideravano questo impero universale solo in seconda linea come potenza politica, e che in primo luogo vedevano un'unità spirituale di conoscenza e di volontà.

È evidente che con un idealismo così elevato gli Stoici non ebbero per l'elemento propriamente politico che un interesse molto scarso. Benchè al sapiente, per adempiere il suo dovere rispetto alla collettività stessa in questo mondo, sia stata assegnata e per fino imposta la partecipazione a una data vita politica, le forme particolari politiche, come anche gli stati storici particolari, dovevano essere per lui indifferenti. Così la Stoa potè non appassio-

(1) Certo fu straordinariamente difficile per gli Stoici metter di accordo il bisogno, che essi dovettero riconoscere come un fatto che sta a base della tendenza alla socievolezza, con l'αὐτάγκεια del saggio, tanto accentuata da loro.

(2) PLUT., *De Alex. M. fort.*, 1, 6.

narsi per nessuna delle costituzioni coniate; piuttosto, seguendo l'indicazione aristotelica, si attenne ad un sistema misto, presso a poco nella maniera stessa di Polibio (1) che lo ritenne desiderabile in base alla sua considerazione intorno ai passaggi necessari delle forme particolari l'una nell'altra. Di fronte allo smembramento politico dell'umanità gli Stoici serbarono l'idea del *cosmopolitismo* che derivò loro immediatamente da quella rappresentazione di una comunità morale di tutti gli uomini. Corrispondeva ai grandi movimenti della storia contemporanea, che essi mettersero da parte come superata (2) la differenza morale degli Elleni e dei barbari, messa innanzi anche da Aristotele (3), e se essi anche di fronte ai rapporti esterni della condizione della vita furono indifferenti, secondo il loro principio etico, all'entrare in un'attività agitata per le riforme sociali, tuttavia ottennero che la *giustizia* e la *filantropia universale*, rappresentate come i doveri più alti dell'idea dell'impero razionale, fossero applicate pienamente anche ai membri più bassi della società umana, cioè agli schiavi.

Non ostante la sua divergenza dal concetto greco dello Stato nazionale, toccò all'etica stoica il vanto che in essa quanto di più raffinato e più alto la vita morale dell'antichità abbia prodotto e tramandato ai posteri, giunse alla formulazione migliore: il merito individuale della personalità morale, la vittoria del mondo nella vittoria dell'uomo su sè stesso, la subordinazione dell'individuo particolare alla legge divina universale, il suo giusto posto in una società ideale degli spiriti, per cui esso sorpassa di molto i limiti della sua vita terrena, e quindi il sentimento energico del dovere, che gl'insegna ad occupare energicamente il suo posto nella realtà, — tutto ciò rappresenta le note caratteristiche di una concezione della

(1) Nella parte superstite del sesto libro.

(2) ARIST., *Pol.*, I, 2, 1242 b, 5.

(3) SENECA, *Ep.*, 95, 52; cfr. STRAB., I, 4, 9. Anche la composizione personale della scuola stoica fu fin da principio affatto internazionale.

vita, che, se anche, scientificamente, appariscono più congiunte insieme che prodotte come un tutto unico, tuttavia rappresentano una delle più forti e delle più importanti costruzioni nella storia delle convinzioni umane.

8. Tutte queste dottrine si vedono concentrate nel concetto della legge eguale per tutti gli uomini determinata dalla natura e dalla ragione: τὸ φυσικὸν δίκαιον; e questo concetto è divenuto il principio formatore della *giurisprudenza romana* attraverso Cicerone (1).

Questi, di fatti, appoggiandosi ecletticamente a tutti i grandi della filosofia ellenica, sostenne con tutta l'energia non soltanto obbiettivamente il concetto di un ordinamento morale del mondo, il quale determini il rapporto reciproco degli esseri razionali, ma pensò inoltre, anche dal punto di vista soggettivo — corrispondentemente alla sua intuizione gnoseologica (§ 17, 4) — che questa legge della ragione sia innata egualmente in tutti gli uomini e cresciuta inseparabilmente con il loro istinto di autoconservazione. Da questa *lex naturae*, legge naturale ed universale, la quale si eleva su tutte le velleità umane e su tutti i mutamenti della vita storica, si sviluppano, come le norme della moralità, così anche quelle della comunità umana: il *jus naturale*. Ma, mentre Cicerone tende a stabilire, da questo punto di vista, la forma ideale della vita politica, lo Stato stoico universale nelle sue mani (2) assume le linee dell'impero romano. Il cosmopolitismo, sorto fra i greci, come un lontano ideale nella decadenza della loro importanza politica, presso i romani diventa orgogliosa autocoscienza della loro missione storica.

Ma già in questo sviluppo teoretico di ciò che lo Stato dev'essere, Cicerone va tessendo l'indagine di ciò che esso è. Esso non è sorto dalla riflessione o dal capriccio

(1) Si considerino principalmente due scritti di lui, solo in parte pervenutici: *De republica* e *De legibus*. Cfr. M. VOIGT, *Die Lehre vom jus naturale* ecc. Lipsia, 1856, e K. HILDENBRAND, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, I, 523 e segg.; nonché P. SOKOŁOWSKI, *Die Philosophie im Privatrecht*, vol. I, Halle, 1902.

(2) CIC., *De rep.*, II, 1 e seg.

dei singoli individui; ma è piuttosto un prodotto della storia, e quindi nelle sue forme di vita si mescolano insieme i termini fissi ed eterni della legge naturale ed i canoni storici del dritto positivo: questi si svolgono in parte come dritto interno dei singoli stati, *jus civile*, in parte come il dritto, che i confederati di differenti stati nel loro rapporto scambievole riconoscono, *jus gentium*. Le due specie del dritto positivo coincidono nel loro contenuto etico, in larga misura, col dritto naturale, ma lo completano con la gran quantità delle determinazioni storiche, che in esse acquistano validità.

Questi concetti hanno non solo l'importanza di aver fornito lo schema per una nuova scienza speciale sorta dalla filosofia, ma anche questo significato: che in esse per la prima volta acquista piena valutazione filosofica il valore dell'*elemento storico*: e rispetto a questo punto, Cicerone ha saputo trasformare la grandezza politica del suo popolo in una creazione scientifica.

### § 15. — Meccanismo e teleologia.

L'attività scolastica dell'epoca post-aristotelica specializzò le ricerche filosofiche in tre grandi parti principali: etica, fisica e logica (quest'ultima chiamata dagli epireni « canonica »). Fra queste l'interesse principale fu sempre per l'etica, e secondo il nesso dei principii fu data alle altre due importanza, solo in quanto l'operare rettamente presuppone una conoscenza delle cose e questa alla sua volta una chiara visione dei metodi del conoscere. Quindi anche gl'indirizzi principali delle idee fisiche e delle idee logiche sono in questo tempo determinati dal punto di vista etico, ed il bisogno pratico vien appagato facilmente con l'ammissione e la trasformazione delle dottrine più antiche: ma nel lavoro scientifico, i grandi argomenti, specialmente i problemi metafisici ed i problemi fisici fanno prevalere la loro forza ammaliatrice, e quindi noi vediamo questi altri rami della filosofia svilupparsi in varia maniera, che non concorda perfettamente con il campo etico. Rispetto alla fisica specialmente, avviene che



il copioso sviluppo delle scienze particolari dovette tenere sempre vivi e in continuo flusso i principii generali.

Sotto questo rignardo, la senola *peripatetica*, durante le prime generazioni, subì un notevolissimo mutamento nei principii della interpretazione della natura tramandati dal suo maestro.

1. Si cominciò già con Teofrasto, il quale difese tutte le dottrine principali dell'aristotelismo, specialmente contro gli Stoici, e battè in parte anche vie proprie. Il frammento della sua metafisica pervenutoci rivela tra le altre le medesime difficoltà, che erano contenute nel concetto aristotelico intorno al rapporto del mondo con la divinità. Lo Stagirita aveva concepito la natura ( $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) come un complesso vivente ( $\xi\acute{\omicron}\sigma\upsilon\nu$ ) e tutto il suo movimento come un effetto (teleologico) dell'intelletto divino; il dio era, come forma pura, diviso dal mondo, trascendente, e come forza origine prima del movimento, era immanente in esso. Teofrasto vide questo problema capitale metafisico del futuro, senza tuttavia prendere di fronte una posizione propria, fuori dello schema della dottrina di Aristotele. Invece egli mostra una più precisa tendenza nella questione del rapporto fra la ragione e le attività inferiori dell'anima: il  $\nu\omicron\delta\varsigma$  doveva essere da un lato, come forma dell'anima animale, immanente, innato; dall'altro lato, nella sua purezza, separato, come essenzialmente differente, e sopraggiunto nell'anima individuale. Qui Teofrasto si decise completamente contro la trascendenza; e sottopose il  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , come attività che si sviluppa, al concetto del divenire (1), al movimento ( $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ), e lo collocò accanto all'anima animale come qualche cosa di differente da essa, non in generale ma solo di grado.

Ancora più energeticamente procedette Stratone (2) nello stesso senso. Egli levò di mezzo le barriere fra l'intelletto e l'attività rappresentativa inferiore: insegnò, che ambedue formano una unità indivisibile: non v'è pensiero

(1) SIMPL., *Phys.*, 225 n.

(2) Cfr. J. H. DIELS, *Berichte der Berliner Akad.*, 1893, pag. 101 e sgg.

senza intuizione, e così non v'è percezione senza la cooperazione del pensiero; tutt'e due appartengono all'unica coscienza, che egli chiama con gli Stoici τὸ ἡγεμονικόν. Ma Stratone applicò lo stesso concetto, da lui derivato psicologicamente, anche all'analogo rapporto metafisico. Anche τὸ ἡγεμονικόν della φύσις, la ragione della natura, non può essere considerato come qualche cosa di separato da essa: Dio non può essere pensato trascendente, come non può esser pensato il νόος, sia che ciò fosse detto nel senso che Stratone, per la spiegazione della natura e dei suoi fenomeni, credesse di non aver bisogno dell'ipotesi della divinità, o anche nel senso, che ponesse la natura stessa come Dio, ma negasse ad essa non solo la simiglianza esteriore all'uomo, ma anche la coscienza (1); — ad ogni modo, lo stratonismo, visto secondo la dottrina di Aristotele, rappresenta sempre una trasformazione unilateralmente naturalistica o panteistica. Esso nega il monoteismo dello spirito, ed insegnando, che non si può pensare la semplice materia e nemmeno una forma pura, respinge l'elemento platonico della metafisica aristotelica, che era rimasto nella separazione (χωρισμός) della ragione dalla materia, e lo respinge tanto lungi, che ridiventa libero l'elemento demeriteo: Stratone vide nel divenire universale soltanto la necessità immanente della natura e non più l'effetto di una causa spirituale, fuori del mondo.

Tuttavia questo naturalismo rimane sempre sì largamente in dipendenza da Aristotele, che ricerca le ragioni naturali del divenire non negli atomi e nelle loro determinazioni quantitative, ma esclusivamente nelle qualità (ποιότητες) e nelle forze (δυνάμεις) originarie. Se egli, fra queste, rilevò specialmente il caldo ed il freddo, ciò avvenne perfettamente nello spirito delle concezioni *dinamiche*, come le aveva avute l'antico ilozoismo: ed a questo Stratone pare che si sia avvicinato al massimo grado nella sua dubbia oscitanza fra la spiegazione meccanica e la spiegazione teleologica del mondo. Ma appunto per ciò, questo sviluppo collaterale svanisce con Stratone stesso

(1) Cic., *Acad.*, II, 38, 121; *De nat. deor.*, I, 13, 35.

senza risultato: poichè esso, appena cominciato, fu sorpassato già per opera della fisica stoica e della fisica epicurea. Ambedue rappresentarono il momento della spiegazione immanente della natura: la prima teleologicamente, la seconda meccanicamente.

2. La posizione singolarmente intricata degli Stoici nel campo delle questioni metafisiche e filosofiche naturali è determinata dall'unione di elementi differenti. In prima linea v'è il bisogno etico, di derivare il contenuto della moralità individuale da un principio metafisico generalissimo. A questo si contrappose, come retaggio del cinismo, la recisa avversione a considerare un tal principio come qualche cosa al di là, fuori del mondo dell'esperienza, soprasensibile ed incorporeo. Ma tanto più vigorosamente e decisamente si presentarono i pensieri sorti nella filosofia naturalistica dei peripatetici, i quali cercavano d'intendere il mondo come un essere vivente, che si muove in sè stesso secondo un fine. Per tutti questi motivi parve che la *teoria del logos di Eraclito* si presentasse come la soluzione del problema, ed essa divenne (1) quindi il punto centrale della metafisica e della fisica stoica.

Così il concetto fondamentale degli Stoici è che tutto l'universo formi un solo ed unico nesso di vita, e che tutte le cose speciali siano il prodotto di una forza originaria divina concepita in eterna attività. La loro dottrina è un *panteismo* radicale e (in opposizione ad Aristotele) cosciente. La conseguenza immediata di ciò è lo sforzo energetico di superare il dualismo platonico aristotelico (2) e di distruggere di nuovo l'antitesi fra il sensibile ed il soprasensibile, fra la necessità e la ragione che agisce secondo uno scopo, fra la materia e la forma. La Stoa

(1) Cfr. H. STIEBECK, *Die Umbildung der peripatetischen Naturphilosophie in die der Stoiker* (Unters. z. Philosophie der Griechen, 2. ed., pag. 181 e seg.).

(2) Se si dovesse concepire similmente il rapporto di Aristotele e Platone (§ 13, 1-4), la filosofia della natura degli Stoici presenta appunto per ciò uno sviluppo ulteriore nella stessa direzione, come la peripatetica con Stratone.

ricerca ciò mediante il semplice paragone di quei concetti, la cui espressione antitetica esso non può certo distruggere.

Esso spiega quindi l'essenza universale divina come la forza originaria, in cui sono contenute parimente la *causalità* e la *finalità* (1) di tutte le cose e di tutto l'accadere. Come forza produttrice e formatrice la divinità è il λόγος σπερματικός, il *principio della vita*, che si svolge nella moltitudine dei fenomeni, come suoi propri e speciali λόγοι σπερματικοί o *forze formatrici*. In questa funzione organica Dio è anche la ragione che crea e guida secondo uno scopo e quindi, rispetto a tutti i processi particolari, è la *provvidenza* (πρόνοια) sovrana. La determinazione dell'elemento speciale mediante l'universo, a cui tende la convinzione fondamentale dominante degli Stoici, è (2) un *ordinamento* finalistico e razionale; ed esso rappresenta come tale la *norma* più alta (νόμος), a cui devono attenersi tutti gli esseri particolari nella loro attività (3).

Ma questa « legge » che determina tutto, per gli Stoici, come già per Eraclito, rappresenta la forza che stringe tutto, la quale, come *necessità* (ἀνάγκη) ineluttabile, e quindi come *destino* inevitabile (εἰμαρμένη, *fatum*) nella successione immutabile delle cause e degli effetti, genera ogni singolo fenomeno. Niente accade nel mondo senza una causa precedente (αἰτία προηγούμενη), e quindi, per questa determinazione affatto causale di ogni elemento speciale, l'universo ha il carattere del suo nesso sistematico (4). E però Crisippo combattè con molta energia il concetto del caso, e insegnò, che l'apparente assenza di causa del fenomeno particolare può significare soltanto una specie

(1) Il testo ha: « die gesetzliche Bedingtheit und die zweckvolle Bestimmtheit » = la condizionalità legale e la determinatezza finale. (Nota del T.).

(2) Come già insegnava il *Timeo* platonico: § 11, 10.

(3) Il carattere normativo nel concetto del λόγος c'è già chiaramente in Eraclito: § 6, 2, nota 6.

(4) PLUT., *De fato*, 11, 574.

di causalità, che sfugge alla conoscenza umana (1). In questa ammissione dell'assoluta *necessità naturale* anche del fatto particolare, la scuola stoica s'accorda con Democrito fino nella coincidenza delle parole; ed essa è l'unica, che nell'antichità abbia applicato questo prezioso concetto del grande abderita in tutti i campi della scienza teoretica. La sua formulazione del principio di ragione permette, mediante la equazione eraclitea del fato e della provvidenza, di affermare che neppure la più piccola cosa nel mondo si comporta diversamente dal decreto di Giove (2).

Sotto tutti gli altri aspetti gli Stoici sono in opposizione con Democrito e più vicini ad Aristotele. Dove difatti nell'atomismo la necessità naturale di ogni divenire risulta dall'impulso al movimento delle singole cose, per gli Stoici essa è la emanazione immediata della *vita del tutto*, ed invece di ridurre tutte le qualità alle differenze quantitative, essi mantengono la realtà delle proprietà come forze proprie delle singole cose e il mutamento qualitativo (*ἀλλοίωσις*, in opposizione col movimento spaziale). E però essi polemizzarono specialmente contro la spiegazione puramente meccanica del divenire della natura mediante la pressione e l'urto: ma, nell'applicare la *teleologia*, essi, dalla grande concezione di Aristotele, il quale aveva accentuato sempre la finalità immanente delle formazioni naturali, caddero nella considerazione dell'*utile*, che i fenomeni della natura respingono per i bisogni degli esseri razionali, «dei ed uomini» (3). Esagerarono poi, fino alla ridicola pedanteria, la dimostrazione che il cielo, la terra e tutto ciò che si muove in alto e in

(1) Ivi. 7, 572.

(2) PLUT., *Comm. not.*, 34, 5, 1676. Cfr. CIC., *De nat. deor.*, II. 65, 161. Soltanto la circostanza, che la Stoa limita l'effetto immediato della provvidenza divina alla determinazione finale del tutto e da essa deriva quella del particolare, spiega le espressioni come il noto *magna dii curant, parva negligunt*. Cfr. § 16, 3.

(3) CIC., *De fin.* III, 20, 67; *De nat. deor.*, II. 53 e seg.

basso sia così mirabilmente diretto al fine *dell'uomo* (1).

3. In tutte queste intuizioni teoretiche, e appunto in esse, gli Epicurei sono diametralmente opposti agli Stoici. Per essi occuparsi dei problemi metafisici e fisici aveva semplicemente lo scopo negativo (2) di metter da parte le idee religiose, da cui poteva esser turbato il sereno godimento di sè del sapiente. Quindi Epicuro, prima di tutto, escluse dalla spiegazione della natura ogni motivo, che facesse apparire anche soltanto possibile un governo del mondo guidato da scopi generali; e però la concezione epicurea del mondo non ha affatto un principio proprio positivo. Così si comprende, come Epicuro abbia guardato con scettica indifferenza tutte le quistioni di scienza naturale, da cui non poteva trarsi nessun interesse pratico, e non abbia trovato difficoltà a giudicare con la stessa indifferenza le differenti spiegazioni dei medesimi fenomeni: sebbene alcuni dei suoi secolari posteriori pare che siano stati meno esclusivi ed abbiano pensato più scientificamente, tuttavia l'indirizzo scolastico era già posto su basi troppo profonde, per poter giungere realmente a una diversa meta. Quanto più, nel corso del tempo, la concezione teleologica della natura costituì il terreno comune, in cui s'incontrarono in sincretistica fusione dottrine accademiche, peripatetiche e stoiche, tanto più l'epicureismo si ostinò nel suo singolare caposaldo della negazione; dal punto di vista teoretico esso fu essenzialmente *antiteleologico*, e sotto questo riguardo, non arrecò nulla di positivamente nuovo.

Nè esso fu felice se non nella lotta, del resto per nulla difficile, contro le esagerazioni antropologiche, cui aveva portato la concezione teleologica del mondo, special-

(1) A prestar fede ai *Memorabili* di Senofonte, gli Stoici avrebbero in ciò come loro precursore niente meno che Socrate: tuttavia pare, che già in questa notizia, la credenza generale di Socrate in una guida universale diretta ad uno scopo sia meschinamente rimpicciolita.

(2) DIOG. LAERZ., X, 143 (Us. 74).

mente presso gli Stoici (1): ma non fu in grado di dare un altro concetto radicalmente nuovo. Epicuro diede mano per questo scopo ai dati esteriori della metafisica materialistica, come potè derivarla da Democrito; ma fu ben lungi dal raggiungere l'altezza scientifica di lui. Egli non potè seguire il grande atomista se non fino al punto di credere che, per la spiegazione del mondo, non occorre che lo spazio vuoto ed i corpuscoli indivisibili che in essi si muovono, innumerevoli, infinitamente diversi per forma e per grandezza; ed al loro movimento, al loro urto ed alla loro pressione riportò tutto il divenire e tutte le cose, che nascono e che muoiono, e tutti i sistemi di cose (mondi); sì che da questi rapporti puramente quantitativi egli volle derivare anche tutte le differenze qualitative (2). Egli ammette così la concezione puramente *meccanica* del divenire; ma nega espressamente la necessità incondizionata ed assoluta del suo valore. La dottrina di Democrito è passata agli Epicurei solo in quanto è atomismo e meccanismo; rispetto al principio molto più profondo e più importante della legge generale della natura, i suoi eredi sono stati gli Stoici.

Intanto, è proprio questo rapporto, che coincide perfettamente con l'etica epicurea e col reciso influsso, che essa esercitò sulla fisica; si può dire che la tendenza individualistica, assunta dalla riflessione morale dell'epoca post-aristotelica, ha trovato nella dottrina d'Epicuro la metafisica più adeguata. Per una morale, che aveva per suo contenuto essenzialissimo l'autonomia dell'individuo singolo ed il suo ripiegamento su sè stesso, doveva essere bene accetta una concezione del mondo, la quale considerasse gli elementi primitivi della realtà come pienamente indipendenti, sia l'uno dall'altro, sia da una forza unica, e la loro attività come determinata semplicemente per sè stessa (3). Eppure la dottrina democritea della necessità naturale di tutto il di-

(1) Cfr. spec. LUCREZIO, *De rer. nat.* I, 1021; V, 156; DIOG. LAERT., X, 97.

(2) SEST. EMPIR., *Adv. math.*, X, 42.

(3) Cfr. § 16, 4; ZELLER, IV<sup>3</sup>, 408, 1.

venire, contiene evidentemente un motivo (eracliteo), il quale sospende questa autonomia delle cose singole, ed appunto all'ammissione di questo motivo gli Stoici (cfr. § 14, 5) dovettero se la loro etica si sollevò sui presupposti cinici unilaterali. Tanto più s'intende poi, come Epicuro abbia lasciato cadere appunto questo motivo. La sua concezione del mondo è caratterizzata contro la Stoa precisamente da questo: che, mentre per la Stoa tutto ciò che è individuale è determinato dal tutto, egli considerò piuttosto il tutto come prodotto delle singole cose *esistenti originariamente e funzionanti del pari originariamente*. La sua dottrina è, sotto ogni rapporto, *atomismo* conseguente.

Il democritismo ebbe così la sventura d'esser trapiancato, per la tradizione dell'antichità e quindi anche del medioevo, in un sistema, il quale tenne fermo alla sua intuizione atomistica, stretta all'esclusiva realtà dei rapporti quantitativi ed alla concezione meccanica del divenire; ma incrinante del suo concetto del nesso della natura regolata da leggi fisse.

4. In questo senso Epicuro trasformò la dottrina dell'Atomismo intorno all'origine del mondo (1). Di contro al concetto già raggiunto dai Pitagorici, da Democrito, da Platone e da Aristotele, che nello spazio in sè non sia dato nessun'altra direzione che quella dal centro alla periferia e viceversa, egli si appella — secondo la sua teoria della conoscenza (cfr. § 17, 5) — alla testimonianza dei sensi (2), per cui v'è un *sopra* ed un *sotto* assoluto, e ritiene quindi che gli atomi per il loro peso furono insieme dotati originariamente di un movimento «naturale» (3) all'ingiù. Ma, per derivare da questa gran pioggia degli atomi la formazione dei complessi atomici, egli ammise che alcuni fra di loro arbitrariamente deviano dalla linea retta della caduta: basta una piccolissima deviazione per spiegare l'urto con altri atomi, l'accrescimento ato-

(1) Ps.—PLUT., *Plac.* I, 3; *Dox.* D. 285; CIC., *De fin.*, I, 6, 17; GYIAU, *Morale d'Epicure*, p. 74.

(2) DIOG. LAERTZ., X, 60.

(3) Cfr. sopra § 13, 7.



mico ed infine i movimenti vorticosi, che portano alla formazione dei mondi, e che già l'antico atomismo aveva fatto nascere dall'incontro di atomi mossi senza alcuna regola (1).

Ma notevole è il fatto che Epicuro, dopo di aver in questo modo distrutta l'intima connessione della dottrina democritea, rinunciò all'arbitrio degli atomi per l'ulteriore spiegazione dei singoli processi dei fatti naturali; dal punto in cui gli parve intelligibile il movimento vorticoso del complesso atomico, fa valere da capo il principio della necessità meccanica (2). Egli si valse quindi dell'autodeterminazione arbitraria degli atomi soltanto come d'un principio, che doveva far comprendere l'inizio di un movimento (vorticoso) che si compie in una maniera puramente meccanica, come press'a poco Anassagora fece della materia-forza  $\nu\omicron\delta\varsigma$  (efr. § 5, 5). Su questa costruzione metafisica Epicuro elevò in fatti una teoria fisica, la quale per la spiegazione di tutti i fenomeni della natura indistintamente ammise solo la meccanica degli atomi ed applicò questo concetto anche agli organismi, adattando, per comprendere la loro formazione finalistica, il pensiero empedocleo della sopravvivenza di quel che è conforme al fine.

Il principio democriteo della necessità naturale si pre-

(1) Cfr. § 4, 9. Gli Epicurei posteriori, i quali si tennero fermi ai fondamenti sensibili di questo concetto, esclusero l'arbitrio degli atomi e vollero applicare di nuovo il concetto democriteo della necessità delle leggi naturali, pare che siano ricorsi al ripiego di spiegare l'aggruppamento degli atomi in modo, che i più voluminosi sarebbero caduti nello spazio vuoto più celermente che i più «leggeri»: almeno contro tale idea polemizza LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, 225 e segg.

(2) In certo senso — dal punto di vista della critica odierna — si potrebbe dire, che la differenza fra Democrito ed Epicuro sia soltanto relativa. Per il primo, c'è come fatto inesplicabile la direzione del movimento, che ogni atomo ha da principio; per il secondo invece, vale una deviazione arbitraria da una direzione di caduta eguale per tutti; la differenza essenziale rimane questa: il fatto primitivo per Democrito è un dato in certo modo senza tempo, per Epicuro invece è un atto dell'arbitrio che si verifica una volta sola nel tempo; la quale volontà è messa in parallelo con l'autodeterminazione senza causa della volontà umana.

senta in Epicuro, là dove ammette, che nell'incessante generarsi e perire dei mondi formantisi con l'ammassarsi degli atomi, debba ripetersi ogni combinazione possibile e quindi ogni aspetto della formazione del mondo, sicchè, se si considera l'infinità del tempo, non possa avvenire niente che non sia già avvenuto una volta nel medesimo modo (1). In questa dottrina Epicuro s'incontra di nuovo con gli Stoici, che insegnavano una molteplicità di mondi non coesistenti, ma successivi nel tempo, e quindi si videro costretti a ritenere che questi dovessero vedersi sempre perfettamente simili fino nelle ultime particolarità della formazione singola e del divenire individuale. Come il mondo deriva dal fuoco primitivo divino, così, dopo un certo lasso di tempo prestabilito, esso ogni volta ritornerà: che se poi, dopo la conflagrazione del mondo, la forza primitiva ricomincia con la formazione di un nuovo mondo, questa φύσις, che rimane eternamente eguale secondo la sua razionalità e la sua necessità, si svolgerà sempre di nuovo allo stesso modo. Questo ritorno di tutte le cose (παλιγγενεσία ovvero ἀποκατάστασις) appare come conseguenza necessaria delle due idee degli Stoici λόγος ed εἰμαρμένη.

5. Le idee teoretiche di questi due episcuola della tarda antichità coincidono quindi solo nell'essere del tutto *materialistiche*; del resto essi han rilevato espressamente questa loro posizione in contrasto con Platone e con Aristotele. Tutti e due ritengono che il reale (τὰ ὄντα), poichè si manifesta nell'agire e nel patire (ποιεῖν καὶ πάσχειν) possa essere soltanto corporeo; soltanto lo spazio vuoto gli Epicurei concepirono come qualche cosa di incorporeo. Invece combatterono l'intuizione (platonica), che le proprietà dei corpi siano qualche cosa d'incorporeo per sè (καθ' ἑαυτό) (2), e gli Stoici giunsero al punto di spiegare come « corpi » (3) le proprietà, le forze e i rapporti delle cose, che, cangiando in queste, si presentano come reali;

(1) PLUT. in EUSEB., *Dox.* D. 581, 19. (Us. fr. 266).

(2) DIOG. LAERZ., X, 67.

(3) PLUT., *C. not.*, 50, 1085.

e con una idea, che fa pensare all' andare ed al venire delle « omeomerie » di Anassagora (1), considerarono l'esistenza ed il mutamento delle proprietà rispetto alle cose come una specie di mescolanza di questi corpi negli altri, donde derivò poi l'intuizione della mescolanza generale e della scambievole compenetrazione di tutti i corpi (*κρασις δι' ὅλων*).

Nello sviluppo della teoria materialistica, gli Epicurei non hanno dato nulla di nuovo; invece, la *dottrina stoica della natura* mostra un certo numero di idee nuove non solo interessanti per sè, ma tali che offrono le linee essenziali per la rappresentazione del mondo dei secoli seguenti.

In questa elaborazione si contrappongono ben presto l'uno all'altro i due opposti che dovevano essere superati (o identificati) nel concetto unico della natura. L'essenza primitiva divina si divide nell'agente e nel paziente, nella forza e nella materia. Come forza, la divinità è fuoco o caldo spirito vitale, *pneuma*; come materia, da umido vapore (aria) essa si muta parte in acqua, parte in terra. Quindi il fuoco è l'anima, e l'« elemento umido » è il corpo del dio universale; ma ambedue formano un'essenza in sè stessa identica, unica. Così gli Stoici nella dottrina della trasformazione e della ritrasformazione della materia si connettono con Eraclito e in parte con la più recente filosofia naturalistica, che ha subito la sua influenza (Pseudo-Ippocr., *περὶ διαίτης*; cfr. sopra pag. 83 n. 1); nella caratteristica dei quattro elementi, nell'esposizione del meccanismo universale e del sistema finalistico dei suoi movimenti essi seguono nell'essenziale Aristotele; ma la parte più importante nella loro fisica è senza dubbio la dottrina del *pneuma*.

Dio, come ragione creatrice (*λόγος σπερματικός*) è questo spirito vitale caldo, è lo spirito formatore del fuoco, che

(1) Una materializzazione simile della teoria platonica delle idee (PLAT., *Fedone*, 102), fu compiuta, a quanto pare, da Eudosso (pag. 127): ARIST., *Metaf.*, I, 9, 991 a 17; e ALESS. AFR., *Schol. in Arist.*, 573 a 12.

penetra tutte le cose e domina su di esse come il principio attivo: esso è l'universo come essere vivente, che si muove in sè stesso e che si sviluppa secondo uno scopo e secondo leggi. Tutto ciò è compreso dagli Stoici nel concetto del πνεῦμα (1), un'idea straordinariamente ricca di rapporti e densa, in cui si sono intrecciate tra loro reminiscenze di Eraclito (λόγος), di Anassagora (νοῦς), di Diogene d'Apollonia (ἀήρ), di Democrito (atomi di fuoco) e, non certo per ultimi, quelli della filosofia della natura e della fisiologia secondo i peripatetici (2).

6. Molto evidente appare qui l'analogia fra il macrocosmo e il microcosmo, l'universo e l'uomo, che gli Stoici hanno presa da Aristotele e probabilmente da Eraclito e che i così detti giovani fisiologi hanno poi attuata. Anche l'anima individuale, la forza vitale del corpo, che tiene insieme e regge la carne, è spirito di fuoco, pneuma; ma anche tutte le singole forze, che si attuano nelle membra e ne dominano la funzione finale, sono spiriti vitali (*spiritus animales*). Nell'organismo umano e nell'organismo animale l'attività del pneuma appare legata al sangue ed alla sua circolazione; egualmente il pneuma stesso — appunto perchè esso è anche un corpo, diceva Crisippo (3) — è separabile nell'individuo dagli elementi inferiori, che esso anima, come avviene nella morte.

Pertanto l'anima individuale, com'essa non è che una parte dell'anima generale del mondo, è determinata totalmente da questa nella sua essenza e nella sua attività: è simile per essenza al pneuma divino e dipendente da esso. Appunto perciò la ragione universale, il λόγος, è per essa la legge superiore (cfr. sopra § 14, 3). Ma perciò la sua autonomia è soltanto un'autonomia limitata nel tempo, e la sua ultima sorte in ogni caso è quella di essere riassunta, nella conflagrazione generale del mondo, nello spi-

(1) STOB., *Ecl.* I, 384; *Dox. D.* 463, 16: εἶναι τὸ ὄν πνεῦμα κινῶν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινῶν πρὸς ὅσα καὶ ὀπίσω πλ.

(2) Cfr. lo scritto del SIEBECK ricordata a pag. 229, n. 1.

(3) NEMESIO, *De nat. hom.*, pag. 34.

rito divino universale. Quanto alla durata di questa autonomia, cioè intorno all'estensione dell'immortalità individuale, circolarono nella scuola diverse opinioni: alcuni attribuirono la durata a tutte le anime fino alla conflagrazione universale, altri la riserbarono solo ai sapienti.

Ma come il pneuma unico dell'universo (la cui sede era posta dagli Stoici ora nel cielo, ora nel sole, ora nel centro dell'universo) si effonde in tutte le cose come forza animatrice, così anche la parte direttrice dell'anima individuale ( $\tau\acute{o}$  ἡγεμονικόν, oppure λογισμός), in cui sono rappresentazioni, giudizi, impulsi, e di cui fu ritenuta sede il cuore, doveva estendere le sue singole diramazioni « come tentacoli di polipi » a tutto il corpo. Di questi singoli pneumi lo Stoa ne annise sette: i cinque sensi, la facoltà del linguaggio e quella della generazione. Come l'unità dell'essere divino primitivo nell'universo, così la personalità individuale vive nel corpo.

È abbastanza significante, che gli epicurei abbian potuto far proprio questo apparato esteriore delle concezioni psicologiche. Anche per essi l'anima — constando, secondo Democrito, di atomi finissimi — è un alito di fuoco, aeriforme (essi adoperano sempre il termine pneuma), soltanto, essi vedono in esso qualche cosa di aggiunto esteriormente al corpo, tenuto fermamente da esso e legato meccanicamente, che si dissolve tosto con la morte; anch'essi distinguono fra la parte razionale e la parte irrazionale dell'anima, senza poter dare alla prima quel valore metafisico, che essa aveva nella teoria stoica. La loro dottrina è anche in questo punto del tutto manchevole e non autonoma.

7. La metafisica e la fisica degli Stoici formano, come s'intende da sè secondo il presupposto panteistico, una *teologia*, un sistema di *religione della natura*, fondato su di una esposizione scientifica; e questa ha avuto nella sua scuola anche rappresentazioni poetiche, come gl'inni di Cleante. Invece l'*epicureismo* è, conforme a tutta la sua natura, *antireligioso*. Esso rappresenta il momento illuministico, in cui la religione è superata per mezzo della scienza ed è compito e trionfo della sapienza metter da parte le vane

immagini della superstizione germogliate dal timore e dall'ignoranza; il poeta di questa scuola (1) raffigura con tratti grotteschi i mali, che la religione ha arrecato agli uomini, e canta la gloria della vittoria riportata su di essa per opera della conoscenza scientifica. Non può quindi non far meraviglia, che la dottrina epicurea stessa si sia compiaciuta a foggjarsi una propria mitologia. Essa riteneva, seguendo un motivo democriteo, che dovesse esserci una certa verità anche nella credenza generale degli Dei (2); ma trovava, che questa giusta idea era guastata da false credenze, come quei miti, che rappresentano una partecipazione degli dei alla vita umana ed il loro intervento nel corso delle cose: e la stessa credenza degli Stoici nella provvidenza parve loro, sotto questo riguardo, come un'aberrazione raffinata. Epicuro quindi—secondo la dottrina degli idoli di Democrito (§ 10, 4) — vide negli Dei immagini umane gigantesche, le quali negli interspazii dei mondi (intermundii), non tocche dalla vicenda del divenire e senza turbarsi per la sorte degli esseri inferiori, dovevano menare una vita beata di contemplazione e di comunità spirituale. Questa dottrina, in fondo, non è che il tentativo dell'epicureismo per mitologizzare il suo ideale del godimento estetico di sè.

8. Ben diversamente le idee della religione popolare si riattaccarono alla metafisica *stoica*. Mentre fin qui, nello svolgimento del pensiero greco, la teologia filosofica si era sempre più allontanata dalla mitologia nazionale, noi c'imbattiamo ora nel tentativo di conciliare sistematicamente *religione naturale e religione positiva*. Se gli Stoici, da parte loro, cedettero al bisogno di riconoscere il buon diritto di rappresentazioni diffuse generalmente nel genere umano (cfr. § 17, 4), la loro dottrina del pneuma non offrì loro soltanto lo strumento desiderato, ma l'occasione determinante. Poichè la contemplazione dell'universo dovette insegnar loro, che la forza universale divina ha suscitato ben più potenti e più vivi fenomeni parziali che non l'anima umana individua-

(1) LUCREZIO, *De rer. nat.*, I, 62 e sgg.

(2) DIOG. LAERZ., X, 123 e seg. (Us. p. 59 seg.).

le: così accanto alla divinità, una, non divenuta ed immortale, che essi chiamavano Zens, v'è un gran numero di « *dei divenuti* ». Fra questi gli Stoici annoveravano, come già fecero Platone ed Aristotele, in prima linea, le stelle, in cui veneravano le pure formazioni del fuoco primitivo e le intelligenze superiori, ma poi anche le personificazioni di altre forze naturali, in cui si manifesta la forza della provvidenza benefica all'uomo. Di qui si comprende, come nella scuola stoica fosse in voga una larga spiegazione di miti, la quale si studiava d'incorporare le forme popolari col sistema metafisico, trattando i pensieri dei Sofisti (cfr. § 7, 3) con allegorie d'ogni specie. A ciò si aggiunse poscia uno sfruttamento anche ben accetto della teoria evemeristica, che non soltanto rese intelligibile e giustificò la divinizzazione degli uomini eminenti, ma insegnò anche a venerare quali santi, nei demoni, gli spiriti protettori dei singoli uomini. Finalmente, in questo agglomerato di teologia sincretistica fu intrecciato anche quel filo metafisico, cui l'antica Accademia pitagoreggiante (principalmente Senocrate) aveva cominciato a ramodare la gerarchia delle forme mitiche (cfr. sopra § 11, 5). L'intreccio di tutte queste tendenze teologiche venne compiuto nella media Stoa, eclettica, specialmente per opera di Posidonio.

Così il mondo stoico si popolò di tutta una schiera di dei superiori e di dei inferiori: ma tutti, in fine, non apparvero che come emanazione di un'unica forza universale superiore, come forze subordinate, le quali, determinate mediante il pneuma generale, furono considerate come gli spiriti governatori della vita universale. Essi costituirono quindi per la credenza degli Stoici gli organi intermedi, che, ciascuno nel proprio campo, rappresentano la forza vitale e la provvidenza della ragione universale; ad essi si rivolse la pietà degli Stoici nei culti della religione positiva. Così fu ristaurato filosoficamente il *politeismo* della credenza popolare e assunto come parte fondamentale integrante nel panteismo metafisico.

In relazione con tutto ciò troviamo presso gli Stoici la fondazione teoretica della *mantica*, cui essi—eccettuati pochi, che pensavano più freddamente, come Panezio, — diedero

una grande importanza. Il sistema unico del divenire universale accompagnato dalla provvidenza dovette mostrarsi fra l'altro in questo, che cose diverse e processi, i quali non stanno in nessun diretto rapporto causale fra loro, tuttavia mediante sottili rapporti possono essere accostati l'uno all'altro e valere quindi come segno l'uno per l'altro: che l'anima umana è capace d'intenderli per il suo legame di parentela con il pneuma che tutto governa; ma per la spiegazione di tali estatiche rivelazioni deve intervenire l'arte fondata sull'esperienza e la scienza della mantica. Su questa base lo Stoicismo — anche qui il capo fu Posidonio — si ritenne forte abbastanza per elaborare filosoficamente tutte le credenze profetiche del mondo antico.

#### § 16. — Libertà del volere e perfezione del mondo.

La netta impronta del contrasto fra la concezione meccanica e la concezione teleologica del mondo, e specialmente la differenza dei concetti, in cui era stato sviluppato (con una certa limitazione) il pensiero comune del generale funzionamento della natura secondo leggi fisse, arrecò in rapporto ai postulati etici e ai presupposti, che dominavano il pensiero di quel tempo, due nuovi problemi prima molto inviluppati: quello della libertà del volere umano e quello del bene e della perfezione del mondo. Ambedue i problemi mettono radice nelle contraddizioni, che si scorgono fra i bisogni morali e le intuizioni metafisiche, che si son dovute tirare in campo per la loro soddisfazione.

1. Il vero focolare di questi nuovi problemi è la dottrina *stoica*, ed essi rappresentano la conseguenza necessaria di un profondo ed indefinito antagonismo fra i concetti fondamentali di questo sistema. Tali sono il *monismo metafisico* e il *dualismo etico*. Il principio morale degli Stoici, secondo cui l'uomo deve con la virtù vincere il mondo nei suoi propri impulsi, presuppone nella natura umana una dualità antropologica, un'antitesi, onde la ragione è contrapposta alla *sensualità irrazionale*. Senza que-



st' antitesi, è nulla tutta l'etica stoica. La dottrina metafisica invece, che deve spiegare il dovere razionale nell'uomo, stabilisce una così sconfinata e onnipotente realtà della ragione universale, che nè la realtà dell'irrazionale nell'uomo, nè quella del corso-cosmico si può conciliare con essa. Su questo fondamento sono sorte le due quistioni, le quali non ancora hanno cessato di occupare il pensiero umano, sebbene tutti i lati essenziali, che possono prendersi in esame, siano già stati più o meno chiaramente illustrati.

2. I presupposti astratti del *problema della libertà* si trovano già nelle riflessioni etiche intorno alla libertà di fare ciò che non è giusto; le quali riflessioni furono iniziate da Socrate e sviluppate da Aristotele, in una splendida ricerca (1), ad una conclusione anticipata. I motivi di questi pensieri sono affatto etici, ed il campo, in cui essi s'aggirano, è esclusivamente quello psicologico. Si tratta essenzialmente della quistione della libertà di scelta: la sua realtà è affermata, senza esitazione, dal sentimento immediato ed in rapporto della coscienza, che l'uomo ha della propria responsabilità; una difficoltà nasce soltanto per la concezione intellettualistica di Socrate, il quale metteva la volontà in assoluta dipendenza dal sapere. Di qui venne anzitutto il doppio significato di « libertà » o, come anche si dice, « volontarietà » (ἐξουσία), che di poi, in sempre nuove deviazioni, ha complicato la trattazione filosofica di questa quistione. Ogni azione moralmente falsa deriva, secondo Socrate, da una cognizione passionale, falsa: chi opera così, non « sa » ciò che fa, e, in questo senso, opera involontariamente (2). Vale a dire, solo il saggio è libero, il cattivo è schiavo (3). In questo senso « libertà » è un concetto valutativo etico; esso presuppone, rispetto alla spiegazione causale psicologica delle azioni « libere » e delle « non libere », la medesima dipendenza dalle idee, nel primo caso giuste, nel secondo caso false.

(1) *Eth. Nic.*, III, 1-8.

(2) *SENOF.*, *Mem.*, III, 9, 4; *Cirop.*, III, 1, 38.

(3) Cfr. *ARIST.*, *Eth. Nic.*, III, 7, 113 b 14.

Da questo concetto bisogna distinguere radicalmente il concetto *psicologico* della libertà, cioè il concetto della *libertà di scelta* come attitudine della volontà a decidersi da sè stessa fra differenti motivi. È discutibile, se Socrate abbia fatto precisamente questa distinzione (1): in ogni modo l'ha fatta Platone. Questi affermò espressamente, invocando la responsabilità, la libertà di scelta nell'uomo (2), e tuttavia si tenne fermo alla dottrina socratica, che il cattivo sia non spontaneo, cioè non libero eticamente: collegò poi direttamente l'una cosa e l'altra, quando disse (3), che l'uomo, per propria colpa (quindi con libertà psicologica) può cadere nello stato di schiavitù morale.

Il concetto psicologico della libertà si presenta più chiaro e più spiccato in Aristotele, il quale si allontana molto dall'intellettualismo socratico. Egli muove dal fatto, che la qualificazione etica non entra in campo che nelle azioni « spontanee », e spiega anzi tutto questa spontaneità con i danni, che essa riceve in parte per costrizione esterna ( $\beta\acute{\iota}\alpha$ ) o anche costrizione interna, in parte per ignoranza dello stato delle cose: perfettamente spontanea non è se non quell'azione, la quale, nella personalità, ha la sua origine (4) nella completa conoscenza delle circostanze. Tutta la ricerca qui è fatta seguendo il punto di vista della formazione della responsabilità (5), ed il concetto trovato della spontaneità deve portare a quello della imputabilità. Esso ha in sè le note della libertà esterna d'agire e quelle della conoscenza dello stato delle cose non appannata da nessun inganno. Ma tale concetto deve essere ancora più oltre precisato: poichè fra le azioni spontanee non sono

(1) Secondo una notizia dei *Magna Moralia* peripatetici (I, 9, 1187 a 7) Socrate avrebbe detto espressamente, « non è in noi », l'essere buoni o cattivi: avrebbe quindi negata la libertà psicologica rispetto alla libertà morale.

(2) PLAT., *Rep.*, V, 617 e sgg.

(3) Id., *Fedone*, 81 b.

(4) *Et. Nic.*, III, 3, 1111 a 73; οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότες τὰ καθ' ἑκάστη ἐν οἷς ἡ προαίρεσις.

(5) Come dimostra chiaramente nell'introduzione (*op. cit.*, 1109 b 34) l'accento del dritto penale.

imputabili se non quelle, le quali procedono da una scelta (1). Solo la *libertà di scelta* quindi, la quale agisce con l'esame diligente sia degli scopi sia dei mezzi, è la condizione dell'imputabilità morale.

Aristotele ha tralasciato una più larga penetrazione nella psicologia della motivazione e nelle cause determinanti di questa scelta: limitandosi a stabilire, che la personalità stessa è la ragione sufficiente per le azioni, che le sono imputate (2): ed a questo concetto della libera scelta si tenne energicamente ferma anche la sua scuola, sopra tutto Teofrasto, il quale compose un lavoro a parte intorno alla libertà.

3. Su questo terreno noi troviamo ora anzi tutto anche gli Stoici (3), in quanto si tratta di considerazioni puramente etiche. Appunto il vivo sentimento della responsabilità, che caratterizza la loro morale, richiedeva da essi il riconoscimento di questa libera scelta dell'individuo, ed essi perciò cercarono di mantenerla in tutti i modi.

Ma altrettanto più difficile era che ve li spingesse la loro metafisica con la teoria del fato e della provvidenza. Poichè, ammettendo questa teoria che l'uomo, come gli altri esseri individuali, sia determinato, nell'intera sua formazione interna ed esterna ed in ogni sua azione ed in ogni passività, dalla forza vitale universale, la personalità cessava di essere la vera e propria causa (*ἀρχή*) delle sue azioni, e queste non apparivano quindi, come ogni altro accadere, se non quasi effetti pre-determinati ed inevitabilmente necessari della natura divina. Nel fatto, la Stoa non si spaventò dinanzi a questa estrema conseguenza del *determinismo*: anzi Crisippo accumulò prove su prove per questa teoria. Egli la fondò sul principio della ragione sufficiente (cfr. § 15. 2°); mostrò che l'esattezza del giudizio intorno al futuro non potesse ammettersi che con il suo presupp-

(1) *Ibid.*, 4, 1112 a 1.

(2) *Ibid.*, 5, 1112 b 31: ἔσκε δὴ... ἀνθρώπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων.

(3) H. v. ARNIM, *Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit* (*Jahresber. der philos. Gesellschaft zu Wien*) 1905.

sto, poichè il criterio della verità o della falsità di esso non poteva essere se non nella sicura determinazione del proprio oggetto (1); e si valse della medesima argomentazione anche per mostrare che, non potendo esser conosciuto che il necessario e non ciò che è ancora incerto, la prescienza degli dei richiede che si ammetta il determinismo; ed egli stesso non disdegnò di addurre l'adempimento della predizione come buono argomento.

In questa teoria, affatto conseguente dal punto di vista della dottrina stoica del logos, gli avversari videro una negazione recisa della libera volontà, e dei rimproveri, che il sistema si ebbe, questo fu certo il più frequente ed anche il più reciso. Fra i numerosi attacchi il più noto è la cosiddetta *ignava ratio* (ἀργὸς λόγος), che dal concetto della necessità inevitabile degli avvenimenti futuri deriva la conseguenza fatalistica, che l'uomo dovrebbe aspettare senza scomporsi, — obbiezione, a cui anche Crisippo non seppe sfuggire che con distinzioni molto stracciate (2).

Gli Stoici invece si affaticarono a mostrare, che, non ostante questo determinismo, anzi appunto per esso l'uomo rimane la cagione delle sue azioni, nel senso che egli ne è il responsabile. Fondandosi su una differenza (3) di cause principali e cause secondarie (la quale differenza 'fa pensare del resto all'*αἴτιον* e *ξυναίτιον* di Platone), Crisippo dimostrò, che ogni decisione della volontà segue necessariamente dalla cooperazione dell'uomo con l'ambiente, ma che appunto qui le circostanze esteriori non sono che cause secondarie, mentre la determinazione derivante dalla personalità è la causa principale, e questa sola va soggetta alla imputabilità. Ma se l'*ἄγγεμονικόν* spontaneo dell'uomo è determinato dal puenma generale, questo in ogni essere assume una natura autonoma, che lo differenzia dagli altri; natura, che deve considerarsi come pro-

(1) Cic., *De fato*, 10, 20. In quanto si trattava qui di proposizioni disgiuntive, Epicuro abbandonò anche il valore della disgiunzione. Cic., *De nat. deor.*, I, 25, 70.

(2) Ibid., 12, 28 e sgg.

(3) Ibid., 16, 36 e sgg.

pria ἀρχή (1). Gli Stoici rilevarono specialmente, che il considerare la responsabilità come un giudizio intorno alla qualità morale delle azioni e dei caratteri è indipendente dalla questione se le persone e i fatti nel corso del mondo sarebbero potuti essere diversamente o no (2).

4. Il problema della libertà, già complesso eticamente e psicologicamente subì, a questo modo, un'altra complicazione metafisica e (nel senso degli Stoici) teologica; e la conseguenza fu, che gli avversari *indeterministi* della Stoa dettero una nuova e sottile piega al concetto di libertà, che essi da quella dottrina credevano minacciato.

L'ammettere in ogni caso il nesso causale, a cui anche le funzioni della volontà dovrebbero essere subordinate, pareva che escludesse la capacità della libera decisione: ma questa libertà di scelta fu da Aristotele in poi, in tutte le scuole, un presupposto indispensabile dell'imputabilità morale. Perciò gli avversari ereditarono — e questo diede al dissidio una violenza speciale — di difendere un bene morale, combattendo la dottrina stoica del fato e quindi il principio democriteo della necessità naturale. E se Crisippo, per fondare il determinismo, si era appellato al principio della ragione sufficiente, Carneade, per cui la libertà era un fatto indistruttibile, non si peritò di discutere il valore generale e costante di questo principio (3).

Ma Epicuro andò ancora più oltre. Egli trovò così inconciliabili il determinismo stoico e l'autonomia del saggio, la quale formava il tratto essenziale del suo ideale etico, che volle ammettere piuttosto le aberrazioni della religione, anzichè credere ad una tale schiavitù dell'anima (4). Quindi negò anch'egli il valore generale della legge di causalità e aggruppò la libertà ed il caso sotto il concetto del *divenire acausale*.

(1) ALESS. AFR., *De fato*, pag. 112.

(2) Ibid., pag. 106.

(3) CIC., *De fato*, 5, 9; 11,23; 14,31.

(4) DIOG. LAERZ., X., 133 e sgg. Us. p. 65.

In opposizione al determinismo stoico, sorse così il concetto metafisico della libertà, onde Epicuro stabilì il parallelo fra la funzione acausale della libertà umana e la deviazione acausale dell'atomo dalla perpendicolare (cfr. § 15, 4). La libertà dell'indeterminismo dovrebbe quindi significare la scelta, non determinata da nessuna causa, fra diverse possibilità, ed Epicuro credette di salvare così la responsabilità morale.

Questo concetto metafisico della libertà come acausalità non è affatto isolato nel pensiero scientifico dell'antichità. La Stoa non ha fatto altro che attenersi inevitabilmente al principio di causalità: ma Aristotele stesso non aveva seguito fin all'individuo la validità delle determinazioni generali per concetti (confr. § 13, 3); egli si era limitato all'ἐπι τὸ πᾶσι ed aveva rinunciato esplicitamente ad abbracciare i casi speciali con l'ammettere il casuale nella natura, cioè l'anormale e l'acausale. Sotto questo riguardo, soltanto gli Stoici devono considerarsi come i precursori del moderno naturalismo.

5. Contro non minori difficoltà urtò lo stoicismo con la sua applicazione della teleologia. Il sistema panteistico, che considerava l'universo come la creatura vivente di una Ragione divina finale, ed in questa trovava l'unico principio di spiegazione, dovette evidentemente ritenere anche la finalità come bene e perfezione di questo universo, e viceversa gli Stoici dimostravano l'esistenza degli dei e della provvidenza richiamandosi appunto alla finalità, alla bellezza e alla perfezione del mondo, cioè alla cosiddetta via fisico-teleologica (1).

Gli attacchi, che questa concezione subì nell'antichità, sono rivolti meno contro l'esattezza del processo sillogistico (sebbene anche a ciò mirasse Carneade) che contro le premesse; e d'altra parte la dimostrazione delle molte mancanze e deficienze, del male e dei danni morali nel mondo fu invece adoperata come argomento contro chi ammetteva una causa universale, razionale e finale ed

(1) Cic., *De nat. deor.*, II, 5, 13 e segg.

una provvidenza. Anzi tutto e con piena energia questo accadde naturalmente con Epimenio, il quale domandava, se Dio voglia distruggere il male nel mondo ma non possa, ovvero se possa ma non voglia, ovvero, se non possa nè voglia (1). Egli rilevò anche l'ingiustizia, per cui il corso della vita si spesso rende miseri i buoni e fortunati i cattivi (2).

Queste critiche furono svolte ampiamente ed accentratamente da Carneade (3). All'accento del male e dell'ingiustizia nel processo del mondo egli aggiunse l'obbiezione certo più grave per gli Stoici (4): donde proviene, in questo mondo creato dalla ragione, l'arazionale e l'irrazionale? donde proviene, in questo mondo animato dallo spirito divino, il peccato e la pazzia, il più grande di tutti i mali? E se gli Stoici, come era avvenuto realmente, non ostante il determinismo (5), ne vollero fare responsabile il libero volere, sorgeva l'altra quistione, perchè la ragione universale onnipotente avesse dato all'uomo una libertà, che poteva usarsi per il male, e perchè permettesse tale cattivo uso.

6. Di fronte a tali questioni gli Stoici, con la loro metafisica monistica, si trovavano molto peggio che Platone ed Aristotele, i quali avevano potuto riportare il male alla resistenza del « non ente » o della materia. Tuttavia gli Stoici si accinsero con coraggio a superare queste difficoltà e misero in campo, non senza intelligenti sforzi, la maggior parte di quegli argomenti, in cui più tardi si è aggirata la *teodicea*.

Ma si può, contro tali obbiezioni, ricorrere alla teoria teleologica della perfezione dell'universo, negando i fatti che vi si oppongono, ovvero giustificandoli come mezzi indispensabili o conseguenze accessorie nella finalità generale. Ambedue queste vie furono battute dalla Stoa.

(1) LATT., *De ira dei*, 13, 19, Us. fr. 374.

(2) Id., *Inst. div.*, III, 17, 8, Us. fr. 370.

(3) CIC., *Acad.* II, 38, 120, *De nat. deor.*, III, 32, 80 e sgg.

(4) Id., *De nat. deor.*, III, 25-31.

(5) CLEANTE, *Hymn.*, V, 17.

Le sue teorie psicologiche ed etiche permettevano di ritenere, che quello che è chiamato un male fisico, non sia tale in sè, ma diventi tale per il consenso degli uomini; quindi, mentre per la necessità del processo naturale avvengono malattie e simili, è soltanto colpa degli uomini, se essi ne fanno un male: così spesso non è se non il falso uso, che lo stolto fa delle cose, ciò che le rende dannose (1), laddove esse in sè sono o indifferenti o utili. Così si risponde pure all'obbiezione intorno all'ingiustizia del corso delle cose, osservando, che in realtà, per i buoni ed i saggi i mali fisici non sono mali, ma che invece per i cattivi non è possibile un appagamento sensuale apparente, il quale non lo rende veramente felice, ma aggrava piuttosto la malattia morale, di cui egli soffre (2).

D'altra parte i mali fisici si possono giustificare collo ammettere, che essi, come cercò di dimostrare, per es., Crisippo per le malattie (3), sono conseguenze inevitabili di tendenze naturali aventi per sè un fine, le quali, del resto, non vengono meno al loro scopo. C'è in esse specialmente il significato morale, che in parte servono come punizione, che la provvidenza infligge per il miglioramento degli uomini (4), in parte anche come occasione utile per l'esercizio della forza morale (5).

Giustificati i mali esterni principalmente con la dimostrazione della loro finalità etica, parve agli Stoici tanto più urgente, ma nello stesso tempo non riuscì tanto facile, spiegare il male morale, il peccato. In questo caso era impossibile battere la via negativa; poichè la realtà della malvagità nella maggior parte degli uomini era l'oggetto di predilette declamazioni nelle prediche morali degli Stoici stessi. L'essenza di tutta la teodicea stava appunto in ciò: mostrare come nel mondo, che è il prodotto dell'intelligenza divina, fosse possi-

(1) SENECA, *Quest. nat.*, V, 18, 4.

(2) Id., *Ep.*, 87, 11 e seg.

(3) GELLIO, *N. A.*, VII, 1, 7 e seg.

(4) PLUT., *Stoic. rep.*, 35, 1.

(5) MARC. AUR., VIII, 35.



bile l'irrazionale negl' impulsi, nei sentimenti e nelle azioni degli esseri forniti di ragione. Qui gli Stoici ricorsero quindi a ripieghi affatto generali: affermarono che la perfezione del tutto non solo non include quella di tutte le singole parti, ma la esclude (1), e ritennero in questo modo, che Dio necessariamente ha dovuto permettere anche l'imperfezione e la cattiveria umana. E specialmente osservarono, che solo nel contrasto col male risulta il bene come tale; se non vi fosse nessun peccato e nessuna stoltezza, non vi sarebbe neppure nessuna virtù e saggezza (2). Ed essendo rappresentato il vizio come un mezzo necessario per far risultare il bene, gli Stoici fecero riflettere in fine (3), che l'eterna provvidenza rivolge anche il male al bene ed in esso non ha che un mezzo apparentemente contrario all'adempimento dei suoi più alti fini (4).

#### § 17. — I criterii della verità.

La produzione filosofica dell' epoca postaristotelica nel campo logico è tenuissima. Una creazione così potente, come l' analitica dello Stagirita, la quale, in maniera così magistrale, portò i principii della scienza greca a una ben definita coscienza generale, doveva naturalmente dominare il pensiero logico per lungo tempo; e questo realmente fece, fino alla fine del medioevo ed anche oltre. I fondamenti di questo sistema erano posti così saldamente, che esso non fu scosso subito e all'attività delle scuole non rimase che la ricostruzione delle singole parti, ed in ciò, fin da allora si fece largo la turba barocca degli epigoni.

1. Già i Peripatetici cercarono, per questa via, di sistemare l' analitica aristotelica mediante ampliamenti,

(1) PLUT., *Stoic. rep.*, 44, 6.

(2) *Ibid.*, 36, 1.

(3) *Ibid.*, 35, 3.

(4) CLEANTE, *Hymn.*, V. 18 e seg.

parziali rifacimenti, ulteriori suddivisioni, formulazioni scolastiche. Eudemo e Teofrasto specialmente fecero ricerche intorno al giudizio ipotetico ed al disgiuntivo ed intorno all' ampliamento della Sillogistica determinato dal loro trovarsi nelle premesse. Gli Stoici proseguirono questi tentativi; e contrapposero queste nuove forme del giudizio ( $\alpha\lambda\lambda\omega\mu\alpha$ ), come composte, alle semplici (1) (categoriche); svolsero in tutte le particolarità le forme sillogistiche che ne derivano; rilevarono specialmente anche le qualità (2) del giudizio e desunsero le leggi logiche in forme differenti. Ma in generale ridussero le regole logiche ad un arido schematismo, ad un formalismo puramente scolastico, che più o meno si allontanò dal concetto sostanziale dell' analitica aristotelica e divenne un morto formulario. L' infuocato sottilizzare di questo indirizzo si perdettero nella interpretazione di capziosità sofistiche, in cui il senso reale era irretito senza rimedio nel conflitto delle forme.

In questa elaborazione scolastica, la scienza della *logica* creata da Aristotele assunse il carattere puramente *formale*, conservato poi fino a Kant. Quanto più pedantesco si formulava la trattazione del particolare, al posto della coscienza del pensiero vivo, cui Aristotele aveva mirato, sempre più si veniva sostituendo un sviluppo scolastico di regole, — atto essenzialmente a sorprendere il pensiero ed a provarne la legittimità formale, ma incapace di rendere giustizia alla forza creatrice dell'attività scientifica. Se già in Aristotele era apparso in prima linea l'interesse di provare e di confutare, ora non domina che questo solo: l'antichità non ha formulato mai una teoria della ricerca. I deboli accenni, che si trovano nelle investigazioni di un tardo epicureo (3), Filodemo (4), in-

(1) SEST. EMP., *Adv. mat.*, VIII, 93.

(2) DIOG. LAERZ., VII, 65.

(3) Epicureo stesso, ed in generale anche la sua scuola, non si occuparono fondamentalmente della logica formale: si potrebbe vedere in ciò tatto ed intelligenza, ma in verità non fu altro che l'indifferenza per tutto ciò, che non promettesse utilità pratica.

(4) Intorno al suo scritto trovato ad Ercolano  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omega\upsilon\upsilon\kappa\alpha\iota$   $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omega\sigma\epsilon\omega\upsilon$  cfr. GOMPERZ, *Herculanensische Studien*, fasc. I (Lipsia, 1865); R. PHILIPPSON (Berlino, 1881).

torno ai sillogismi induttivi ed a quelli analogici, stanno relativamente a sè senza notevole frutto degno di ricordo.

2. Qualche cosa di più concreto si doveva aspettare dalla *teoria delle categorie*, della cui elaborazione gli Stoici menarono gran rumore. Certo fu giusto, ma anche poco utile, rilevare che la categoria più elevata, di cui le altre non rappresentano se non determinazioni speciali, era quella dell'essere (τὸ ὄν) (1) o del *qualcosa* (τί); e quindi la coordinazione delle categorie, che in Aristotele si trovava per lo meno sotto forma di enumerazione, fu sostituita con una successione esplicitamente sistematica, secondo cui ogni categoria doveva essere determinata dalla seguente. L'essere, come sostrato permanente di tutti i possibili rapporti, è sostanza (ὑποκείμενον); essa è il sostegno di proprietà stabili (ποιόν), e solo sotto questo riguardo si trova in condizioni mutevoli (τὸ πῶς ἔχον) e quindi anche in rapporti con altre sostanze (τὸ πρὸς τί πῶς ἔχον).

Dalla dottrina delle categorie deriva quindi una *ontologia*, cioè una teoria metafisica intorno ai rapporti formali più generali della realtà; ed essa assume quindi presso gli Stoici, secondo la loro tendenza generale, un carattere affatto *materialistico*. Come sostanza, l'ente è la materia (βλῆ) priva di proprietà in sè, e le proprietà e le forze (ποιότητες — δυνάμεις) ad essa inerenti in generale ed in particolare sono materie ad essa miste (κρᾶσις δι' ὄλων) (correnti d'aria). Qui i due elementi, sostanza ed attributi, sono considerati sia sotto l'aspetto di concetto generale, sia sotto quello di cosa particolare, e, sotto questo secondo aspetto, in modo che ogni cosa particolare è essenzialmente e definitivamente diversa da tutte le altre (2).

Accanto a queste categorie dell'essere, si presentano, negli Stoici, quelle delle forme logiche, con cui essi espressero il rapporto del pensiero con l'essere, e fra queste è netta-

(1) La definizione pervenutaci di Stratone: τὸ ὄν ἐστὶ τὸ τῆς διαμονῆς αἴτιον (PROCL., *In Tim.*, 242 e) prova che anche i Peripatetici si occuparono di questa categoria.

(2) Nella contrapposizione delle due prime e delle due ultime categorie si scopre anche qui il rapporto linguistico di nome e di verbo (secondo la terminologia stoica, πρῶσις e κατηγορημα).

mente espressa la separazione dell'elemento *subiettivo* dall'*obbiettivo*, la quale separazione era stata preparata in modo sempre più chiaro nello svolgimento del pensiero greco. Mentre gli Stoici consideravano tutti gli oggetti, a cui il pensiero si riferisce, come corporei, quindi mentre consideravano l'attività del pensiero stesso ed anche la sua espressione verbale (1) come funzioni corporee, dovettero tuttavia confessare, che il *contenuto della rappresentazione* come tale (τὸ λεκτόν) è di natura incorporea. Ma mentre fra l'essere e il contenuto della coscienza si faceva così una netta distinzione, si presentava il *problema fondamentale gnoseologico*, come debba intendersi il rapporto del riferimento e dell'accordo fra i due elementi.

3. Ma tale questione era anche posta per opera del vigoroso sviluppo, che lo *scetticismo* frattanto aveva avuto, e per la posizione relativamente forte, che esso teneva di fronte ai sistemi dominatici.

Sia da Pirrone sia da Timone, certo nello stesso tempo, in cui si formarono e rassodarono i grandi sistemi scolastici, furono sistemati anche in un corpo a sè tutti gli argomenti onde già il periodo sofistico aveva scosso la grande fiducia nella capacità conoscitiva dell'uomo. Sebbene anche qui lo scopo etico, di dichiarare l'uomo indipendente dal destino mediante lo sviluppo del giudizio, fosse da ultimo quello che decideva (cfr. § 14, 2), tuttavia questo scetticismo rappresenta una dottrina teorica elaborata accuratamente. Esso mette in dubbio la possibilità della conoscenza nelle sue due forme, di percezione e di pensiero giudicante, e dopo d'aver analizzato a uno a uno questi due fattori, aggiunge espressamente, che la loro unione non dà nessun risultato sicuro (2).

(1) Alla distinzione fra il pensiero e il linguaggio, fra l'interna attività razionale (λόγος ἐνδιαθετός) e la sua espressione mediante la parola (λόγος προφορικός) gli Stoici dettero gran peso: quindi l'ammettere anche (cfr. § 15, 6) la facoltà del parlare come parte dell'anima: quindi il loro trattare espressamente la retorica (e la grammatica) oltre la logica.

(2) Da due mentitori insieme non si può attendere nessuna verità: DIOG. LAERZ., IX, 114.

Rispetto alla percezione, s'impadroniscono del relativismo di Protagora, ed anche nei così detti dieci *trapi*, in cui Euesidemo (1) espone con ordine molto difettoso la teoria scettica, questa tendenza occupa larghissimo posto. Le percezioni mutano non solo nelle diverse specie di esseri viventi (1), non solo nei diversi nomini (2) secondo le loro abitudini (3) e tutto il loro sviluppo (10), ma anche nel medesimo individuo secondo i diversi tempi (2), in dipendenza dalle condizioni del corpo (4) e dal diverso rapporto, in cui esso si trova con gli oggetti nello spazio (5): ma esse cambiano anche con la diversità della condizione dell'oggetto (7), e non hanno quindi nessun diritto di valere come riproduzione immediata delle cose, essendo il loro sorgere condizionato da mezzi interposti, come l'aria, dalla cui cooperazione non possiamo fare astrazione (6). L'uomo quindi, in tutti i modi, non è in grado di conoscere le cose puramente (8), e di fronte alla molteplicità contraddittoria delle impressioni non ha nessun mezzo per distinguere l'impressione vera dalla falsa. L'una non vale più (ὅβ μᾶλλον) dell'altra.

Come le *percezioni*, anche le *opinioni* (δόξαι) degli uomini sono relative. Sotto questo riguardo si fa sentire nel Pirronismo l'influenza della dialettica eleatica. Si prova, che di ogni opinione la contraria può essere sostenuta con argomenti egualmente buoni, e questa *equivalenza degli argomenti* (ἰσοσθένεια τῶν λόγων) non permette quindi di distinguere il vero dal falso: in tale contrasto (ἀντιλογία) l'uno non vale più dell'altro. Quindi — secondo il linguaggio della sofistica, adottato dagli Scettici — tutte le opinioni non sussistono se non per convinzione ed abitudine (νόμῳ τε καὶ ἔθει), non per una giustificazione essenziale (φύσει).

Anche più energicamente lo scetticismo posteriore as-

(1) SEST. EMP., *Pyrrh. Hyp.*, I 38, e sgg.

(2) Dagli antichi scrittori, oltre alla *scepsi*, è attribuita a lui un'aggiunta alla metafisica di Eraclito. La questione, se egli realmente la compose o gli fu solo falsamente attribuita, ha un significato puramente archeologico. Poichè se fosse anche vero il primo caso, si avrebbe qui di nuovo una parentela di fatto a cui PLATONE, *Tect.*, 152 e seg., aveva già accennato. Cfr. sopra § 8, 3.

sali la possibilità della conoscenza scientifica, mettendo a nudo le *difficoltà del processo sillogistico* e del metodo su di esso costruito da Aristotele (1). Qui pare che l'antesignano sia Carneade, il quale dimostrò, che ogni prova, per il valore delle sue premesse, presupponendo altre prove e così di seguito, richieda un *regressus in infinitum*, — conseguenza, che, per lo scettico, il quale non ammetteva come Aristotele nessuna certezza immediata (*ἀμεσον*; cfr. § 12, 4), era molto opportuna. Lo stesso argomento trattò di poi Agrippa, il quale in cinque tropi (2) formulò lo scetticismo molto più chiaramente e più ampiamente di Encsidemo. Egli ritornò alla relatività delle percezioni (3) e delle opinioni (1); dimostrò che ogni prova va all'infinito (2 *ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλον*) e come non sia giusto, nella dimostrazione, muovere da premesse ammissibili solo ipoteticamente (4), e finalmente come molte volte debba presupporci anche nella scienza, come fondamento delle premesse, ciò che dovrebbe essere prima provato (5 *ὁ δὲ ἀλλήλος* — circolo). Sotto quest'ultimo riguardo si fece anche notare, che nel derivare sillogisticamente una proposizione particolare da una generale, questa non sarebbe giustificata (3) se non a condizione, che quella valga.

Poichè dunque l'essenza delle cose è inaccessibile alla conoscenza umana (4), gli scettici chiesero, che l'uomo si astenesse, per quanto fosse possibile, dal giudizio (*ἐπιτοχή*).

Intorno alle cose noi non possiamo dire niente (*ἀπρασία*): possiamo solo esprimere, che questo e quello pare così o

(1) SEST. EMP., *Adv. Math.*, VIII, 316 e sgg.

(2) Id. *Pyrrh. Hyp.*, I, 164 e sgg.: 1. Il contrasto delle opinioni. 2. L'infinità delle prove. 3. La relatività di tutte le percezioni. 4. L'impossibilità di altre premesse che non siano ipotetiche. 5. Il circolo nel sillogismo.

(3) SESTO EMP., *Pyrrh. Hyp.*, II, 194 e seg. Argomento rinnovato da J. St. MILL, *Logik*, II, 3, 2, corretto da CHR. SIGWART, *Logik*, I, §55, 3.

(4) La formula più semplice dello scetticismo era in fine quella, che ridusse a due i cinque tropi di Agrippa: non v'è niente di immediatamente certe, ed in secondo luogo non v'è niente di mediatamente certo; quindi niente di certe mai. SESTO EMP., *Pyrrh. Hyp.*, I, 178 e seg.

così, e quindi non dobbiamo parlare (così avevano già insegnato i Cirenaici : § 8,3) se non delle nostre condizioni momentanee. La stessa affermazione scettica dell'impossibilità della conoscenza doveva essere intesa (per sfuggire l'obiezione, che qui apparisse sostenuta e dimostrata teoreticamente una tesi negativa) (1) più come una confessione che come una conoscenza, più come un riserbo d'opinione che come un'affermazione.

4. L'attacco dello scetticismo si concentrò più vivace nella proposizione (2), che contro gl'inganni, a cui l'uomo è esposto in tutte le sue rappresentazioni, quali si sieno le loro origini, non v'è nessun segno chiaro, sicuro di riconoscimento, nessun *criterio della verità*. Se dunque le sentenze dogmatiche, muovendo dal motivo socratico, che sia impossibile virtù senza sapere (3), tennero fermo alla realtà della conoscenza, ebbero anche da fornire tale criterio, e difenderlo contro le obiezioni scettiche. Questo fecero poi anche gli Epicurei e gli Stoici, sebbene la loro metafisica materialistica e la psicologia *materialistica* ad essa connessa preparassero loro difficoltà non lievi ed in ultima istanza insuperabili.

Nel fatto, la dottrina psicogenetica delle due scuole fu, che il contenuto di tutte le rappresentazioni e di tutte le conoscenze derivi esclusivamente dalla *percezione sensibile*. La formazione delle seconde fu dagli Epicurei spiegata mediante la teoria democritea degl'idoli (§ 10, 3); questa dava anche alle allucinazioni, ai sogni ecc., il carattere della realtà corrispondente alle percezioni, ed anche le immagini della fantasia combinatorie erano spiegate mediante le connessioni, che dovevano trovarsi già oggettivamente fra le piccole immagini. Ma anche per gli Stoici la percezione non era che un processo corporeo, un' *impressione* delle cose esterne sull'animo (τόπωσις), la cui possibilità

(1) CIC., *Acad.*, II, 9, 28 e 34, 109. SESTO EMP., *Adv. Math.*, VIII, 463 e sgg.

(2) SESTO EMP., *Adv. Math.*, VII, 159.

(3) DIOG. LAERTZ., X, 146 e sgg. K. *Δ. Us.* p. 76 e seg.; d'altra parte PLUT., *Stoic. rep.*, 47, 12.

nella mescolanza generale di tutti i corpi pareva intendersi da sè. Questa concezione grossolana fu da loro espressa col paragone, spesso da allora in poi ripetato, che l'anima originariamente sia come una *tabula rasa*, in cui il mondo esterno col tempo imprime i suoi segni (1). Più fine, ma più indeterminata, sempre però meccanica, è l'indicazione di Crisippo, il quale chiamò la *percezione* una trasformazione di proprietà (ἐτεροίωσις) che avviene nell'anima; tuttavia anche per lui la rappresentazione (φαντασία) rimane un effetto corporeo del rappresentato (φανταστόν).

Solo col persistere di queste impressioni o delle loro parti, come pure mediante la loro connessione le due scuole spiegarono anche il formarsi dei concetti e delle idee generali (προλήψεις, e negli Stoici anche, κοινὰ ἔννοιαι). Essi combatterono, come avevano fatto i Cinici, la dottrina platonico-aristotelica delle idee e delle forme (2), specialmente poi l'ammissione di un'attività o forza autonoma della formazione dei concetti, e ridussero i concetti più generali e più astratti a questo meccanismo di elementi rappresentativi (che del resto non analizzarono più precisamente). Gli Stoici contrapposero in fatti alle rappresentazioni generali dell'esperienza (ἐμπειρία) prodotte naturalmente e involontariamente, i concetti scientifici ottenuti con metodo consapevole: ma qui anche il contenuto di questi ultimi doveva derivare esclusivamente dalle sensazioni. Inoltre, da ambedue le scuole fu dato speciale peso al concorso del linguaggio nella formazione dei concetti.

L'epieureismo in ciò, specialmente nel periodo più tardo (Filodemo), creò una dottrina speciale, che si suol chiamare *semiotica*. Le parole della lingua, con cui il pensiero opera, evidentemente non sono copie, ma *segni* del contenuto rappresentativo, che esse esprimono: d'altronde, già il contenuto rappresentativo della percezione (secondo la

(1) PLUT., *Plac.*, IV, 11, *Dox. D.* 400: PLUT., *Comm. not.*, 47: del resto già PLAT., *Teet.*, 191, c.

(2) Gli Stoici intesero le « idee » platoniche come rappresentazioni umane (ἐννοήματα ἡμέτερα), e così dettero la prima occasione al significato subbiettivo posteriore del termine « Idea ».



dottrina di Epicuro, derivata da Democrito, della subbiettività delle qualità sensitive) non è la copia delle cose, ma soltanto un segno determinato qualitativamente per la realtà, che presenta in sè solo gradazioni quantitative. Il sapere umano delle cose si riduce quindi a questo fornire segni, parte volontariamente, parte involontariamente, e combinare questi segni; in questa teoria, gli Epicurei si accostarono agli scettici.

5. Ma, in quanto il contenuto totale delle impressioni e la natura del pensiero sono gli stessi in tutti gli uomini, sotto questo riguardo, mediante il meccanismo psicologico, devono formarsi sempre le stesse rappresentazioni generali, sia nel campo teoretico, sia in quello pratico. Questa conseguenza fu tratta in fatti dagli Stoici, i quali, giusta tutta la loro metafisica, avevano rilevato energicamente la comunanza delle funzioni psichiche, le quali dovevano derivare tutte dal pneuma divino. Essi insegnarono quindi, che in quelle rappresentazioni, che si sviluppano egualmente per naturale necessità in tutti gli uomini, bisogna cercare la verità più sicura, e anche per la dimostrazione scientifica presero il punto di partenza da queste κοινὰ ἔννοια οὐκ *communes notiones*: si appellarono a preferenza al *consensus gentium*, il consenso di tutti gli uomini, — argomento, il cui valore certo poteva dissentirsi facilmente, richiamandosi alle istanze negative della esperienza (1).

Quando nella letteratura eclettica posteriore queste idee comuni furono considerate come *innate*, si era già lontani dal significato che avevan loro dato gli Stoici. Questo mutamento si trova principalmente in Cicerone; nelle idee generali egli non solo vide ciò, che la natura mostra come uniforme, ma anche ciò, che essa o la divinità ha inserito originariamente in ciascuno con la ragione. Cicerone non solo pensò ciò per il concetto fondamentale della religione, e del dritto, ma anche per la fede nella divinità e nell'immortalità dell'anima: qui

(1) Cic., *De nat. deor.*, I, 23, 62 e sgg.

la conoscenza di Dio non è altro che la reminiscenza dell' uomo intorno alla sua vera origine (1). Con questa dottrina fu gettato il miglior ponte fra la teoria platonica e la teoria stoica della conoscenza e, sotto il nome stoico di *κοινὴ ἐννοία*, la *teoria razionalistica della conoscenza* venne tramandata fino al principio della filosofia moderna: avendo quindi un secondo *sensu psicologistico*, che la conoscenza razionale consti di *concetti innati*.

6. Ma se, originariamente, Stoici ed Epicurei, sotto l'aspetto psicogenetico, ridussero tutto il contenuto della rappresentazione ad impressioni sensibili, solo gli Epicurei ne trassero la legittima conseguenza, che il contrassegno della verità sia semplicemente il sentimento della necessità, con cui la percezione penetra nella coscienza, quell' *esser manifesto*, quell' *evidenza* (*ἐνάρχεται*), con cui l'ammissione del mondo esterno è legata nella funzione dei sensi. Ogni percezione come tale è vera ed incontestabile: essa sussiste, per così dire, come atomo autocosciente del mondo rappresentativo, per sè stessa, incrollabilmente ed indipendentemente da qualsiasi motivo (2). E se dai medesimi oggetti pare che si possano avere diverse e contraddittorie percezioni, l'errore è solo nella opinione, che riferisce, e non nelle percezioni, le quali appunto con le loro diversità, provano che ad esse corrispondono diverse circostanze esterne: la relatività non ha quindi nessun valore contro la legittimità di tutte le percezioni (3).

Intanto le opinioni (*δόξαι*) sorpassano sempre e necessariamente questo stato immediato delle impressioni sensibili: poichè la conoscenza richiesta per l'azione ha bisogno anche di sapere ciò che non è percepibile immediatamente, cioè da un lato le ragioni dei fenomeni (*αἰτιολογία*), dall'altro lato l'aspettazione ad essa inerente di ciò che sarà (*προσμένον*). Ma, anche per tutte queste altre funzioni del meccanismo psi-

(1) CIC., *De leg.*, I, 8, 24: «... ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recordetur ac noscat».

(2) Il parallelo di questo atomismo gnoseologico con quello fisico ed etico degli Epicurei è evidente.

(3) SESTO EMPIR., *Adv. math.*, VII, 203 e sgg.

chico, secondo Epicuro, non v'è altra garanzia che la percezione. Poichè se i concetti (*προληψεις*) non sono che impressioni sensibili conservate nella memoria, essi hanno, nella evidenza di queste, anche la loro propria non dimostrabile nè attaccabile certezza (1); e le ipotesi, *ὑποληψεις*, sia intorno alle ragioni impercipienti delle cose, sia intorno agli avvenimenti futuri trovano il loro criterio solo nella percezione, in quanto sono confermate o almeno non contraddette da questa; il primo caso vale per le previsioni dell'avvenire, il secondo per le teorie esplicative (2). Negli Epicurei non v'è dunque cenno di una forza autonoma di convinzione del pensiero: secondo loro noi possiamo sapere se la nostra attesa di qualche avvenimento è giusta, solo quando esso ha luogo. Quindi si rinunzia per principio ad una reale teoria della ricerca induttiva.

7. È evidente dunque, che gli Epicurei avrebbero, dovuto considerare la loro propria metafisica atomistica soltanto come un'ipotesi non contraddetta dai fatti, ma anche non dimostrata, — ipotesi, di cui essi si servivano essenzialmente solo per lo scopo di ribattere altre ipotesi, che loro sembravano eticamente preoccupanti. Il loro dogmatismo è soltanto problematico, e la loro teoria della conoscenza, per ciò che riguarda il sapere razionale, è fortemente scettica; in quanto essi riconoscono solo ciò, che per la percezione vale come « fatto », ed anche questo non lo considerano come completamente certo, il loro punto di vista si può chiamarlo il punto di vista del *positivismo*.

Questo positivismo nell'antichità, mediante le intrinzioni delle giovani scuole mediche empiristiche, è stato trattato ancora più conseguentemente, e con l'eliminazione delle tendenze etico-metafisiche di Epicuro; codeste scuole, rispetto alla conoscenza di tutto ciò che è impercipientibile e

(1) Come l'ultimo criterio anche di ciò che è spiritualmente buono in Epicuro è il piacere sensibile, così anche il criterio della verità dei concetti non è altro che l'evidenza sensibile.

(2) *SEST. EMP.*, VII, 211. Perciò Epicuro non credeva necessario di fare una distinzione dei motivi teoretici fra le diverse maniere di spiegazione dei fenomeni particolari della natura: l'una per lui, secondo l'espressione scettica, vale *ὀ μάλλον* che l'altra.

rispetto a tutte le teorie razionali, andavano d'accordo con gli scettici; con gli Epicurei, invece nel riconoscere l'evidenza sensibile delle percezioni. L'osservazione ( $\tauήρησις$ ) è rappresentata qui come la base dell'arte medica, e l'osservazione fissata nella memoria è considerata solo come la essenza della teoria: ma le spiegazioni etiologiche son rigettate per principio.

Connesso con ciò sta il fatto, che anche gli scettici posteriori trattarono in ricerche profonde il concetto della *causalità* e ne misero a nudo le difficoltà. Già Enesidemo espose una serie di tali aporie (1), che in Sesto Empirico troviamo svolte più estesamente e più ampiamente (2). Anzi tutto, sono rilevate le deficienze delle teorie etiologiche: riportano il noto all'ignoto, che è altrettanto oscuro; tra molte possibilità si decidono per una sola senza sufficiente ragione; non rivedono abbastanza accuratamente l'esperienza secondo possibili circostanze negative; spiegano finalmente ciò che è inaccessibile alla percezione secondo uno schema conosciuto per mezzo della percezione ed eccessivamente semplice, quindi anche evidentemente chiaro e naturale: inoltre sono esaminate tutte le difficoltà generali, che impediscono di ottenere da un rapporto causale un'idea evidente. Il processo dell'azione, il passaggio del movimento da una cosa in un'altra, non s'intende nel senso, che l'agente (come forza) sia immateriale, nè nel senso opposto: anche il contatto ( $ἀφή$ ), che si ammetteva (e questo avveniva già fin da Aristotele) come *conditio sine qua non* della precedenza causale, non lo spiega punto. Altrettanto difficile è definire il rapporto temporale di causa ed effetto. La veduta più importante in queste discussioni è l'accenno alla *relatività del rapporto causale*: niente in sè è causa o effetto, ma ciascun dei due, solo rispetto all'altro:  $αἴτιον$  e  $πᾶσιλον$  sono rapporti correlativi, che non devono essere considerati assolutamente. Quindi è escluso anche il concetto (stoico) di

(1) SEST. EMP., *Pirr. Hyp.*, I, 180 e sgg.

(2) *Adv. Math.*, IX, 195 e seg. Cfr. K. GÖRING, *Der Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie*, Lipsia, 1874.

una causa essenzialmente operante, il concetto della divinità creatrice.

8. Su di un'altra via, gli scettici dell' Accademia cercarono un compenso alla certezza, anche da loro abbandonata, della conoscenza razionale. Poichè nella vita pratica l'astensione non è ammissibile ed è indispensabile operare, e poichè per operare sono necessarie idee determinate, Arcesilao dimostrò, che le idee, anche se si nega loro il pieno consenso, sono nella condizione di muovere la volontà (1); e che nella vita pratica bisogna contentarsi di una certa *fiducia* (πίστις), onde alcune idee possono essere, più delle altre, probabili (εἰλόγον), opportune e razionali (2).

La *teoria del probabilismo* fu poi sviluppata da Carneade (3), cercando di definire meglio i gradi particolari di questa « fede » secondo rapporti logici. Il grado più basso della *probabilità* (πιθανότης) è quello, che (come una forma non chiara e non piena dell' evidenza sensitiva-ἐνέργεια) conviene all'idea singola, che non si trova in nessi più larghi. Un grado più alto della probabilità appartiene a quell' idea, che si può unire (ἀπερίσπαστος) con altre, con cui si trova in connessione; il grado più alto finalmente della fede è raggiunto dove un intero sistema di idee in tal modo connesse è riscontrato (περιωδευμένη) nella sua perfetta armonia e nella sua conferma sperimentale. La fiducia empirica sale quindi dall' individuo sensibile ai nessi logici della ricerca scientifica. Ma, se anche nell'ultima forma essa può bastare pienamente alla vita pratica (come ammise Carneade), non è in condizione di condurre ad una convinzione pienamente sicura.

9. Invece gli Stoici fecero i più grandi sforzi, per trovare un sostrato gnoseologico alla loro metafisica, a cui davano per l'interesse etico sì gran valore, e per salvare, non ostante il sensualismo psicogenetico, il carattere *ra-*

(1) PLUT., *Adv. Col.*, 26, 3.

(2) SEST. EMP., *Adv. Math.*, VII, 158.

(3) *Ibid.*, 166 e sgg.

zionale, della scienza (1). Già la loro dottrina della ragione universale richiedeva, per il principio, che il simile è conosciuto dal simile, una conoscenza del logos esteriore mediante il logos interiore dell'uomo, mediante la sua ragione (2), e l'antagonismo etico (o dualismo) fra le virtù e gl'impulsi dei sensi richiedeva una distinzione parallela fra la conoscenza e la rappresentazione sensibile. Se quindi tutto il materiale del sapere doveva derivare da quest'ultima, gli Stoici addussero d'altra parte, che nella rappresentazione come tale non vi è conoscenza, e che essa non si deve ritenere nè vera, nè falsa. Verità e falsità sono soltanto predicati dei *giudizi* (*ἀξιώματα*), in cui viene espresso (o negato) qualche cosa intorno al rapporto delle rappresentazioni (3).

Gli Stoici intendono il *giudizio* — e qui essi prendono una nuova ed importante posizione, a cui nell'antichità solo gli Scettici si avvicinano in una certa maniera — non già come il processo teoretico della rappresentazione e del legame rappresentativo; invece, riconoscono in esso, come nota essenziale, l'atto proprio dell'*assenso* (*συγκατάθεσις*), dell'approvazione e della convinzione, onde lo spirito fa suo il contenuto rappresentativo, lo prende e se ne impossessa (*καταλαμβάνειν*). Questo atto del comprendere gli Stoici lo considerano come una funzione autonoma della coscienza (*ἡγεμονικόν*), come l'assenso all'impulso, che si ha nell'affetto. Il formarsi delle rappresentazioni e dei loro legami è, come quello degl'impulsi sentimentali, un processo naturalmente necessario, affatto indipendente dalla volontà umana (*ἀκούσιον*): ma l'assenso, che noi diamo ora ai giudizi, ora agli affetti, è una decisione (*κρίσις*) della coscienza, libera (*ἐκούσιον*) dal mondo esterno (4).

Ma questo assenso ha luogo per il saggio, a cagione dell'identità del logos individuale e del logos generale, solo per quelle rappresentazioni, che sono vere. Impossessan-

(1) Cfr. M. HEINZE, *Zur Erkenntnislehre der Stoiker*, Lipsia, 1880.

(2) SESTO EMP., *Adr. math.*, VII, 93.

(3) *Ibid.*, VIII, 10.

(4) *Ibid.*, VIII, 39, 7.

dosi, dunque, di questo contenuto rappresentativo, lo spirito s'impone anche della realtà. Una tale rappresentazione gli Stoici la chiamarono *φαντασία καταληπτική* (1), ed essi furono convinti, che tale rappresentazione doveva richiamare l'assenso degli uomini ragionevoli nella sua evidenza immediata. Quindi il consenso stesso viene inteso come un'attività dell'anima pensante, ma suo oggetto sono tanto le percezioni singole, quanto le attività intellettive, in essa fondate, del concetto, del giudizio e della conclusione.

Se gli Stoici, per *φαντασία καταληπτική* intesero quella rappresentazione, mediante la quale lo spirito abbraccia la realtà, e la quale lo illumina in modo, che esso, assentendo, può farla sua, cioè fu l'espressione esatta della *esistenza* che essi misero nella vera rappresentazione (2), ma questa definizione non si adattò per nulla allo scopo, onde fu formata, cioè ad un contrassegno della verità. Poichè la nota subbiettiva, l'assenso, si poteva constatare realmente come molto giustamente obbiettavano gli scettici (3), come fatto psicologico, anche in una gran quantità di rappresentazioni evidentemente false.

Così il dissidio antropologico della dottrina stoica si manifesta anche in questo concetto centrale della sua dottrina della conoscenza. Come, secondo la sua metafisica,

(1) Le opinioni sono molto discordi intorno al significato di questo termine: secondo le fonti, pare infatti che ora s'intenda la rappresentazione, di cui lo spirito s'impone, ora quella che afferra lo stato di fatto reale, ora quella per mezzo della quale lo spirito abbraccia la realtà, ora perfino quella che dal canto suo abbraccia lo spirito in modo che esso deve acconsentire.

Si è creduto quindi che gli Stoici avessero creato a bella posta una espressione in questa forma polisena, dovendo essa abbracciare tutti i rapporti, e forse lo ZELLER (IV<sup>3</sup>, 83) ha voluto riprodurre questa possibilità di più significati con la traduzione « *begriffliche Vorstellung* » (rappresentazione concettuale) che però ha un senso logico secondario, a cui gli Stoici non hanno certo pensato.

(2) Vale la pena di accennare, che nell'indicare il rapporto dello spirito conoscente con la realtà esteriore, presso gli Stoici, prevalgono dovunque le espressioni tratte dal campo del senso del tatto (impressione, afferrare ecc.). Prima invece erano preferite analogie ottiche cfr. § 11, 2 e 12-4).

(3) SEST. EMP., *Adv. math.*, VII, 402 e sgg.

non si poteva spiegare, che l'anima individuale, derivante dalla ragione universale, si trovi sotto il dominio degl' impulsi sensibili, così non si può intendere, come l'assenso teoretico, in date circostanze, tocchi anehe a rappresentazioni false. Ma ambedue queste difficoltà hanno in fine una base comune. Con Eraclito gli Stoici, nella loro metafisica, non ostante la netta distinzione, che i concetti avevano avuto per opera della filosofia attica, identificarono *l'ordinamento normativo e l'ordinamento reale delle cose*. La ragione per essi fu e ciò che deve essere, e ciò che è: essa fu egualmente νόμος e φύσις. E questa antitesi, i cui due lati si urtavano fortemente nella loro teoria della libertà e nella loro teodicea, era il problema del futuro.



## CAPITOLO II.

### IL PERIODO RELIGIOSO.

- J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie* (Parigi, 1843-45).
- E. MATTER, *Essai sur l'école d'Alexandrie* (Parigi, 1820, 2<sup>a</sup> ed. 1840-48).
- E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (Parigi, 1846-51).
- BARTHÉLEMY ST.-HILAIRE, *Sur le concours ouvert par l'Académie des sc. mor. et polit. sur l'école d'Alexandrie* (Parigi, 1845).
- K. VOGT, *Neuplatonismus und Christentum* (Berlino, 1836).
- GEORGI, *Ueber die Gegensätze in der Auffassung der alexandrinischen Religious philosophie* (Zeitschrift für hist. Theol. 1839).
- E. DEUTINGER, *Geist der christlichen Ueberlieferung* (Regensburg, 1850-51).
- H. TIERSCH, *Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den Antoninen* (Marburg, 1853).
- A. RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (2<sup>a</sup> edizione, Bonn, 1857).
- CHR. BAUR, *Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga, 1860).
- H. HOLTZMANN, *Judentum und Christentum* (Lipsia, 1867).
- J. ALZOG, *Grundriss der Patrologie* (3<sup>a</sup> ed., Friburgo in Brisgovia, 1876).
- J. HUBER, *Die Philosophie der Kirchenväter* (Monaco, 1859).
- FR. OVERBECK, *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur* (Hist. Zeitschr., 1882).
- ALB. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit* (Würzburg, 1891).
- A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 voll., 3<sup>a</sup> edizione, Tubinga 1894-97).
- A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Lipsia, 1902) [trad. ital. Torino, Bocca, 1908].

A. HAUSRATH, *Neutestamentische Zeitgeschichte*, (4 voll., 3<sup>a</sup> ed. Heidelberg, 1879 sgg.).

E. HATCH, *Griechentum und Christentum*, deutsch (Friburgo, 1892).

E. HAVET, *Le christianisme et ses origines*, (4 voll. Parigi, 1871-84).

FR. PICAUVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Parigi, 1905).

P. WENDLAND, *Christentum und Hellenismus* (Strasburgo, 1901).

P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Handbuch zum N. T. I, 2) (Tübinga, 1907).

Il graduale passaggio della filosofia ellenistico-romana dal punto di vista etico al *punto di vista religioso* ebbe le sue ragioni interne nella filosofia stessa, come la sua occasione nei bisogni imperiosi dell'epoca. Quanto più si estendeva il contatto fra i sistemi, tanto più era evidente che la filosofia non poteva adempiere l'ufficio, che s'era proposto: educare l'uomo per mezzo di un sapere sicuro alla virtù ed alla felicità, all'interna indipendenza dal mondo. Se il pensiero scettico, che si estendeva sempre più, insegnava, che la virtù consiste infine piuttosto nel rinunziare al sapere, anzichè nel sapere, anche negli Stoici si faceva sempre più strada il concetto, che il loro ideale così nettamente distinto dell'uomo sapiente non si poteva realizzare in nessun uomo; e così in ogni indirizzo si trovò, che l'uomo per forza propria non poteva divenire nè sapiente, nè virtuoso e felice.

Se doveva levarsi quindi nella filosofia stessa una voce, propensa ad ammettere un più alto aiuto per i fini etici, anche le dottrine teoretiche contenevano un gran numero di motivi religiosi. Gli Epicurei certo li escluderono a ragion veduta; e tanto più gli Stoici dettero loro facile accesso. In questi non solo la metafisica tendeva a ricercare il principio della morale in una legge divina, ma già nella teoria del pneuma c'era la possibilità di dare alle immagini mitiche un significato filosofico, che potè poi comunicarsi anche a tutte le forme del culto. Finalmente non furono dimenticati il monoteismo dello spirito nella dottrina di Aristotele e quella tendenza ideale,

con cui Platone aveva cercato l'essenza permanente delle cose nel mondo superiore del soprasensibile.

Ma appunto questo *dualismo*, che contrapponeva il mondo terreno del eadeo ad un mondo soprasensibile del divino, apparve finalmente come la giusta espressione di quell'intimo dissenso, che pervadeva tutta la vita del mondo greco e del mondo romano già decadenti. L'antica brama del piacere celebrava con violenza e con ebbrezza le sue orgie; ma, di mezzo al fastidio ed alla nausea, sorse una nuova aspirazione verso una gioia più pura e più alta: e dinanzi all'enorme contrasto, che la condizione sociale dell'impero recava seco, lo sguardo dei milioni di uomini, i quali si vedevano esclusi dai beni di questa terra, si levò desideroso di un mondo migliore. Così s'era svegliato in tutti i modi un profondo, appassionato bisogno di vera salute dell'anima (*σωτηρία*), una fame di soprannaturale, un impulso religioso senza pari.

Questa vivacità del *movimento religioso* si manifestò anzi tutto nell'avidità accoglienza, che i culti stranieri trovarono nel mondo greco-romano, nella mescolanza e nella fusione di religioni orientali e di religioni occidentali; ma con la resistenza, che gli elementi opposti che vi dominavano incontrarono qua e là, divenne sempre più energica anche la loro lotta per il dominio delle anime; e così il suolo dell'antico mondo civile, dopo aver prodotto i frutti dell'arte e della scienza, divenne il campo di battaglia delle religioni. L'interesse essenziale dell'uomo si spostò per lunghi secoli dalla sfera terrestre alla celeste: cominciò a cercare la sua salute al di là del mondo sensibile.

Ma le forme, in cui si manifestò questa *lotta delle religioni*, non ostante tutto, mostrano a quale forza spirituale la scienza greca era giunta. Poichè l'antico mondo era talmente travagliato dal tarlo del pensiero, era pervaso così profondamente dal bisogno della conoscenza, che ciascuna delle religioni volle soddisfare non solo il sentimento, ma anche l'intelligenza, e quindi s'affaticò a raccogliere la sua vita in una dottrina. Questo vale anche per il Cristianesimo ed appunto per esso. Certo la vera forza vittrice della religione di Gesù, fu che essa in questo

mondo invecchiato e troppo vissuto si presentò con la forza giovanile di un puro ed elevato sentimento divino e di una convinzione sì ferma da sfidare la morte: ma essa potè dominare il mondo della vecchia civiltà solo assorbendo ed elaborando questa civiltà: e, come nella lotta esterna, formò la sua costituzione (1) e quindi si rafforzò tanto da impadronirsi dello Stato romano, così, nel difendersi contro le antiche filosofie, fece suo del pari il mondo dei loro concetti, per costruire il suo sistema dominatico.

Così si incontrarono il bisogno della scienza e quello della vita: quella cercava la soluzione del problema, per cui si affaticava invano, nella religione, e questa richiedeva per la sua aspirazione o fede religiosa una formula e una base scientifica. Quindi, d'ora in poi, in gran parte la storia della filosofia diviene quella della dommatica (2), e comincia il periodo della *metafisica religiosa*. Il pensiero dell'antichità ha descritto la propria parabola, si è allontanato sempre più dalla religione, da cui aveva preso le mosse — il distacco maggiore lo raggiunse nell'epicureismo — poi si è avvicinato ad essa di nuovo incessantemente, per ritornare alla fine del tutto ad essa.

Con questi presupposti bisogna intendere che quella concezione del mondo, la quale separava soprasensibile e sensibile sotto il punto di vista valutativo della perfezione divina e della malizia terrena, formava il campo comune del movimento religioso-filosofico insieme. Questa intuizione era già stata introdotta dai Pitagorici (cfr. § 5, 7) e mantenuta anche da Aristotele: però aveva avuto la sua impronta più vigorosa nella metafisica platonica. Onde questa ha fornito allo sviluppo finale religioso del pensiero antico il punto centrale dominante; il carattere fondamentale di questo periodo è un'elaborazione religiosa del platonismo.

Il suo centro spaziale lo troviamo in quella città, che

(1) Confr. K. J. NEUMAN, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, vol. I, Lipsia, 1890.

(2) S' intende, che l'esposizione seguente non ha lasciato da parte tutti gli elementi specificamente dommatici là dove essi sono indissolubilmente intrecciati con l'ulteriore sviluppo dei principii filosofici.

per la sua storia e per la sua popolazione rappresentava chiarissimamente la mescolanza delle nazioni e delle religioni: Alessandria. Qui, dove nel lavoro febbrile del Museo erano ammassati tutti i tesori della civiltà greca, eran convenute, nella gran ressa di popoli della capitale commerciale, tutte le religioni e i culti, a cercarvi la spiegazione scientifica del loro contento sentimentale incalzante ed irrompente.

Il primo indirizzo della filosofia alessandrina è il così detto Neopitagorismo. Questa forma di pensiero deriva dalla pratica religiosa dei misteri pitagorici: essa non applicò che esteriormente la mistica numerica degli antichi pitagorici, donde presero nome essi ed i loro scritti, mentre trovò in una interpretazione della metafisica platonica lo schema teoretico per la sua morale religioso ascetica: metafisica, che ha esercitato in seguito una profonda influenza sulla concezione dello spirito. Come rappresentante tipico di questa setta è da considerarsi il fondatore di una religione, Apollonio di Tiana.

Anche la Stoa, durante l'Impero, da questa cerchia di vita e di pensiero orientale derivò con un certo vigore i motivi religiosi della sua filosofia, sicchè non solo venne accentuando il dualismo antropologico, ma al panteismo primitivo della scuola a poco a poco sostituì una rappresentazione teistica. Per uomini come Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, la dottrina stoica è divenuta completamente una filosofia della redenzione.

Sotto veste religiosa tornò a vita verso questo tempo perfino il Cinismo nella forma di una rude predica popolare della rinunzia: il più noto suo rappresentante è Demonatte.

Non si possono separare dai neopitagorici nei primi secoli dell'era nostra i platonici eclettici, come Plutarco di Cheronea e Apuleio di Madaura: posteriormente, Numenio di Apamea e Nicomaco di Gerasa, i quali già subiscono l'influenza giudaica e cristiana, sono i rappresentanti di una fusione perfetta dei due indirizzi.

Ma mentre in tutte queste forme l'elemento ellenico ha sempre il sopravvento su quello orientale, questo si presenta molto più vigoroso nella *filosofia religiosa giudaica*. Co-

me da un contatto del neopitagorismo con la vita religiosa ebraica è sorta probabilmente (1) la setta degli Esseni, così i molteplici tentativi dei dotti ebrei, di avvicinarsi, nell'esposizione dei loro dommi alla scienza greca, condussero alla fine alla dottrina di Filone di Alessandria, la cui elaborazione originale di questo pensiero in fermento è divenuta decisiva, nel punto più importante per la sua formazione e per il suo movimento ulteriore.

In maggiori proporzioni si è svolta in maniera analoga la *filosofia del Cristianesimo*, la quale in questi primi secoli si contraddistingue col nome di *patristica*. Questa secolarizzazione filosofica dell'Evangelo comincia con gli *Apologeti*, i quali, allo scopo di proteggere il Cristianesimo, agli occhi del mondo colto, dal vilipendio e dalla persecuzione, cercarono di esporre la loro fede religiosa come l'unica vera filosofia; e quindi cominciarono ad adattare il suo contenuto di fede alle forme concettuali della scienza greca: i più notevoli fra loro sono Giustino e Minucio Felice.

Ma, anche senza questa tendenza polemica, si andava facendo molto vivo, nelle comunità cristiane, il bisogno di trasformare la fede (*πίστις*) in sapere (*γνώσις*). I primi tentativi, che fecero gli *Gnostici*, per procurare alla nuova religione un'adeguata filosofia, ebbero origine dalle fantasie inquiete di miscuglio religioso siriano, e, non ostante lo sfrntamento della filosofia ellenistica, portarono a quelle figurazioni così grottesche, che la chiesa, rafforzandosi e individualizzandosi, dovette scacciare via da sé. Come i più noti di questi gnostici sono da ricordarsi Saturnino, Basilide e Valentino.

Per reazione contro tali eccessi della fantasia religiosa, nella letteratura cristiana, e in uomini come Taziano, Tertulliano e Arnobio, apparve una viva tendenza contro ogni intervento filosofico nella credenza cristiana e quindi un esplicito *antilogismo*, che si vide tosto costretto anche ad assalire da parte sua, le teorie della filosofia gre-

(1) Cfr. E. ZELLER, *Philos. der Griechen*, V<sup>3</sup> 277 e sgg., V<sup>4</sup>, 307 e sgg.

ca ad esso connesse. Senza questa unilateralità ed appoggiandosi piuttosto agli antichi apologeti ellenizzanti, lo gnosticismo è stato combattuto da Ireneo e dal suo discepolo Ippolito.

Solo al principio del terzo secolo si giunse, dopo tutti questi processi, a fondare una teologia cristiana positiva, un sistema di dottrina elaborato concettualmente: questo avvenne nella scuola alessandrina dei catecheti, per opera dei suoi capi Clemente ed Origene. Specialmente il primo deve considerarsi come il rappresentante filosoficamente più importante del Cristianesimo in questo periodo.

Accanto a lui, dalla scuola filosofica alessandrina, sorse l'uomo, che imprese a maturare e a svolgere esclusivamente nel campo ellenistico, la tendenza religiosa della filosofia: Plotino, il più grande pensatore di questa epoca. Il suo tentativo di sistemare, sotto il principio fondamentale religioso, tutte le principali dottrine della filosofia greca e dell'ellenistica, è detto *Neoplatonismo*. La sua dottrina è il sistema di scienza più finito e più elaborato che l'antichità abbia prodotto. Se il suo discepolo Porfirio si mostrò più incline a formare una religione di questa dottrina religiosa, Giamblico, che è considerato come il capo del neoplatonismo siriano, la trasformò in una *dottrina del politeismo*, con la quale gli oppositori dottrinari e politici del Cristianesimo, come l'imperatore Giuliano, sperarono di ravvivare il culto della religione pagana, cadute in disuso.

Naufregato questo tentativo, la scuola ateniese del neoplatonismo, i cui capi sono Plutarco di Atene, Proclo e Damascio, si ridusse ad una costruzione metodica e scolastica del sistema platonico.

Così gli sforzi ellenistici di pervenire dalla scienza ad una nuova religione, restarono in questa forma senza risultato: gli eruditi non ebbero nessuna comunità. Invece, il bisogno della religione positiva, di chiudersi e riaffermarsi in una dottrina scientifica, raggiunse il suo scopo: la comunità creò il suo dogma. Ed il gran cammino della storia fu appunto questo, che l'ellenismo tramon-

tante produsse nella sua vigorosa agonia i mezzi concettuali, onde la nuova religione prese forma di dogma.

Mentre i misteri pitagorici si erano conservati per tutta l'antichità, il Pitagorismo scientifico, dopo essersi fuso nell'Accademia (cfr. pag. 40), si era spento come senola a sè. Solo nel corso del primo secolo av. Cristo le dottrine specificamente pitagoriche si fanno di nuovo notare: esse compaiono negli scritti pitagorici, intorno a cui Diogene Laerzio (VIII, 24 e sgg.) secondo Alessandro Polistore, dà notizia in una maniera, che fa pensare ad una influenza essenzialmente stoica di questa letteratura fortemente eclettica; sono rinnovate dal dotto amico di Cicerone P. Nigidio Figulo (morto il 45 av. Cristo) e trovano accoglienza anche presso altri in Roma. Cfr. M. HERTZ, *De P. Nig. Fig. studiis atque operibus*, Berlino, 1845.

Ma il vero Neopitagorismo letterariamente è rappresentato anzi tutto dal gran numero di scritti, che all'affacciarsi dell'era nostra vennero in luce in Alessandria sotto il nome sia di Pitagora sia di Filolao o di Archita o di altri antichi pitagorici, e i cui frammenti creano tanta difficoltà nella comprensione del puro pitagorismo (cfr. la letter. sopra p. 40).

Delle personalità della nuova scuola invece a noi è noto molto poco. L'unica figura manifestamente importante è Apollonio di Tiana, della cui vita e della cui importanza il retore Filostrato, al principio del terzo secolo, ha dato una esposizione alquanto romantica (ediz. di C. L. KAYSER, Lipsia, 1870), per rappresentarvi l'ideale della vita pitagorica. Di Apollonio stesso, che visse nel primo secolo dopo Cristo, ci sono pervenuti frammenti di una biografia di Pitagora ed uno scritto intorno ai sacrifici. Cfr. CHR. BAUR, *Apollonius und Christus*, nelle 3 *Abhandl. zur Geschichte d. alt. Philos.*, (Lipsia 1876). Con lui sarebbe da mentovare anche il suo contemporaneo Moderato di Cadice.

Dottrine neopitagoriche e stoiche appaiono miste nell'eclettico Sotone di Alessandria, che sta molto dappresso al Sestii (cfr. pag. 207): suo discepolo e capo degli stoici dell'epoca imperiale fu L. Anneo Seneca di Cordova (4-65), maestro di Nerone, noto per la sorte toccatagli, il quale svolse anche come poeta tragico la rigida concezione della vita propria della sua scuola. Dei suoi scritti ci è pervenuto oltre alle *Epistole* un discreto numero di trattati in gran parte di filosofia morale. (Ed. di HENSE ed altri, Lipsia, 1899 e sgg.) Cfr. CHR. BAUR, *Sen. und Paulus* nelle *Drei Abhandl.* citate. [RENÉ WALTZ, *Vie de Sénèque*, Paris, Perrin, 1909].

Accanto a lui, oltre L. Anneo Cornuto (Phurnutus), uno dei principali rappresentanti della interpretazione stoica dei miti (*περὶ τῆς τῶν*



θεῶν φύσεως, pubbl. da OSANN, Gottinga, 1844), il poeta satirico Persio, il moralista C. Musonio Rufo, v'è da ricordare specialmente Epitteto (del tempo di Domiziano), le cui dottrine furono esposte da ARRIANO in due opere *Διατριβαι* e *Ἐγχειρίδιον* (pubblicate col commentario di Simplicio da J. SCHWEIGHAUSER, Lipsia, 1799-1800). Cfr. A. BONHÖFFER, *Epiktetos und die Stoa* (Stuttgart, 1874), e *Die Ethik des Ep.*, Stuttgart, 1894.

Con la nobile figura di Marco Aurelio Antonino, la Stoa salì sul trono dell'impero romano (161-180). Le sue riflessioni *τὰ εἰς αὐτόν* (ediz. J. STICH, Lipsia 1882) [trad. ital. di L. ORNATO e G. PICCHIONI, Firenze, Barbèra] sono il monumento più notevole di questo stoicismo eclettico-religioso.

Finalmente appartengono alla manifestazioni caratteristiche di questo tempo anche le prediche popolari morali con indirizzo cinico sopra ricordate ed i maestri erranti che si ripresentano come sofisti: cfr. su ciò H. v. ARNIM, *Dion von Prusa* (Lipsia, 1898) pag. 4-114.

Fra i rappresentanti del Platonismo religioso (cfr. anche H. v. STEIN, *Geschichte des Platonismus* vol. II e sgg.), che si mantennero lontani dalla dottrina del numeri, sono da menzionare: i comentatori eclettici Endoro e Ario Didimo, Trasillo, l'editore delle opere di Platone e di Democrito; ma specialmente Pntareo di Cheronea (intorno il 100 dopo Cr.), di cui ci sono pervenuti, oltre le celebri vite, un gran numero di altri scritti, specialmente trattati filosofici di contenuto dommatico e polemico (*Moralia*, ed. DÜBNER, Parigi Didot, vol. III e IV 1855), confr. R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Pl.*, Berlino 1872); inoltre Massimo di Tiro, del tempo degli Antonini; il suo contemporaneo Apuleio di Madaura, il quale, non solo per i suoi scritti filosofici (pubbl. da A. GOLDBACHER, Vienna, 1886), ma anche per il suo romanzo allegorico-satirico *L'asino d'oro* appartiene a questa serie (cfr. HILDEBRAND, nell'introd. alle opere complete, Lipsia 1842); il nemico del Cristianesimo *Celso*, il cui scritto *ἀληθής λόγος* (verso il 180) è conosciuto solo per la confutazione di Origene (*κατὰ Κέλσου*), (cfr. TH. KEIM. C. «wahres Wort», Zurigo, 1873): finalmente il medico Claudio Galeno (morto verso il 200), che per il suo ampio ecletticismo forse potrebbe annoverarsi fra i peripatetici come anche fra gli stoici, e nella letteratura umanistica del rinascimento è stato molte volte adoperato come autorità filosofica. Il suo scritto, *De Placitis Hippocratis et Platonis* lo ha pubblicato J. MÜLLER (Lipsia, 1894), il *Protrepticus* G. KAIBEL (Lipsia 1894), l' *εἰσαγωγή διαλεκτικῆ* C. KALBFLEISCH (Lipsia 1896); del suo scritto *περὶ ἀποδείξεως* ha trattato J. MÜLLER (Monaco 1895); cfr. K. SPRENGEL, *Beiträge zur Geschichte der Medizin*, I, 117, e sgg. — Dalla stessa cer-

chia d'idee sono usciti gli scritti divulgati sotto il nome di Ermete Trismegisto, i quali appartengono al terzo secolo e probabilmente ad una vera setta religiosa (trad. in francese da L. MÉNARD, Parigi, 1866; pubbl. in parte da G. PARTHEY, Berlino 1854). Cfr. su di essi R. PIETSCHMANN (Lipsia, 1875), R. REITZENSTEIN, *Poimandres* (Lipsia, 1904).

Fra i Platonici del secondo secolo sono fortemente neopitagorici Nicomace di Gerasa in Arabia, di cui possediamo manuali d'aritmetica attraverso Fezìo) ed un estratto dell'opera *Λογισμικὰ θεολογούμενα*, e Numenio di Apamea, di cui abbiamo notizia essenzialmente da Eusebio. Cfr. F. THEDINGA (Bonn, 1875).

La penetrazione della filosofia greca nella teologia giudaica si può seguire, fin dalla metà del secondo secolo av. Cristo, dove si può riconoscere nel Commentario di Aristobulo; dipoi, specialmente sotto una forma molto più vicina al pensiero alessandrino, la vediamo nel pseudo salomenico *Libro della Sapienza*. Tuttavia ciò non è che debole preludio alla importante creazione di Filone di Alessandria, intorno alla cui vita è noto poco più, che l'aver egli partecipato, nel 39, in età avanzata, ad un'ambasceria della sua patria all'imperatore Caligola. I suoi numerosi scritti, fra i quali qualcuno è ritenuto apocrifo, furono editi da TH. MANGEY (Londra, 1742): Ed. stereot. di Lipsia, 8 voll., 1851-53. Della nuova ediz. berlinese di L. COHN e P. WENDLAND sono pubblicati i voll. I-IV (1896 o seguenti).

P. DAHNE, *Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie*, Halle, 1834. — A. GFRÖRER, *Philon und die alexandrinische Theosophie*, Stuttgart, 1835. — M. WOLFF, *Die philonische Philosophie* (Gothenburg, 1858) — EWALD, *Geschichte des Volkes Israel*, VI, 231 e seg. — J. DRUMMOND, *Philo Judæus* (Londra 1888). — P. WENDLAND, *Philos Schrift über die Forschung* (Berlino, 1892).

Fra gli Apologeti cristiani, i cui scritti sono raccolti nel *Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi*, ed. OTTO (Jona, 1842 e segg.), il più notevole è Flavio Ginstino Martire di Sichen, il quale visse intorno la metà del secondo secolo. Si hanno di lui due scritti apologetici, che rappresentano forse un'opera unica, ed il dialogo con il giudeo Trifone. Di lui si occupano K. SEMISCH (2 voll. Breslavia 1840-42), B. AUBÉ (Parigi 1861), H. VEIL (Stasburgo 1893). — Altri apologeti della cerchia della cultura ellenica sono Aristide (i cui discorsi trovati in lingua armena sono stampati con la traduzione latina, Venezia 1878), Atenagera di Atene (*προσφεία περί Χριστιανῶν*, dedicato verso il 176 a M. Aurelio), Teofilo di Antiochia, (Scritto ad Antelico, verso il 180), Melitone di Sardi, Apollinare di Jerapeli ed altri. — La letteratura latina presenta principalmente Minucio Felice, il cui dia-

logo *Octavius* (ed. C. HALVA nel *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienna 1867) fu scritto verso il 200. È infino da annoverare il retore Firmiano Lattanzio, (verso il 300): il suo scritto principale sono le *Institutiones divinae*.

Degli gnostici si conoscono, per opera dei loro avversarii, Ireneo (140-200; il suo scritto *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοδόμου γνώσεως*, ed. A. STIEREN, Lipsia, 1853), Ippolito (*Κατὰ πασῶν αἰρέσεων Ἐλεγχος*, ed. DUNCKER e SCHNEIDEMIN, Goettinga, 1859), Tertulliano (*Adversus Valentinianos*) ecc. : degli scritti gnostici non ce n'è pervenuto che un solo, di ignoto autore: *Ἥσις σοφία* (ed. L'ETERMANN, Berlino, 1851). Dei principali rappresentanti di questa dottrina ebbero influenza, nella prima metà del secondo secolo, Saturnino di Antiochia, Basilide, sirio, e Carpocrate in Alessandria; verso la metà del secolo il più importante, Valentino (morte verso il 160), verso la fine Bardesane di Mesopotania. — Esposizioni dei sistemi gnostici di A. W. NEANDER (Berlino 1818), E. MATTER (Parigi 1843) CHR. BAUR (Tubinga, 1835), A. HILGENFELD (Jena, 1844); dello stesso, *Bardesanes, der letzte Gnostiker* (Lipsia, 1864). M. JOËL, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts* (1880-83) — A. HARNACK, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus* (Lipsia 1873).

L'avversario più radicale della scienza greca è Taziano, un assiro, il cui scritto *πρὸς Ἕλληνας* venne fuori verso il 170, ma che più tardi ricadde anche lui nella gnosi valentiniana. Così finì con l'opporli alla chiesa universale (nella setta montanistica) il fervido apologeta Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (160-220, per un certo tempo prete in Cartagino). Entusiasta e d'un ardente fanatismo, dapprima come ginrista nella sua patria africana, egli fu un nome di parte, che non si arrossò dinanzi a nessuna conseguenza paradossale. Le sue opere sono state pubblicate da FR. OEHLER (3 voll. Lipsia, 1853-54), testè da A. REIFFERSCHIED e WISSOWA (I vol. Vienna 1890, nel *Corp. script. eec. lat.*). Confr. A. W. NEANDER, *Antignosticus, Geist des Tertullian* ecc. (2 ed. Berlino 1849); A. HAUCK, *T. s. Leben und Schriften* (Erlangen, 1877). — A lui s'aggiunge nel tempo posteriore il retore africano Arnobio, i cui sette libri *Adversus gentes* furono composti verso il 300 (ed. di A. REIFFERSCHIED nel *Corp. script. eec. lat.*, Vienna, 1875).

Di Clemente Alessandrino (morto verso il 217) sono conservati tre scritti: *Λόγος προοιρητικὸς πρὸς Ἕλληνας*, *Παιδαγωγός*, *Στροματεῖς* (ed. J. POTTER, Oxford, 1715). Dalla sua scuola (cfr. intorno alla scuola catechetica alessandrina, GUERICKE, Halle, 1824-25 e seg., e HASSELBACH, Stettino, 1826) uscì il fondatore della teologia cristiana,

Origene (soprannominato Adamanzio). Nato il 135 in Alessandria e fornito di tutta la cultura del tempo, presto fu maestro; venne per la sua dottrina in conflitto con il sinodo, che lo privò dell'ufficio, e di poi visse in Cesarea ed in Tiro, dove morì il 254. Con una ferrea volontà e con una instancabile attività egli ebbe lo spirito pacifico e conciliante della cultura scientifica, in cui cercò di addentrarsi nelle passionali contese della politica chiesastica del suo tempo. Dei suoi scritti, oltre quello contro Celso (v. sopra), è notevole principalmente il *Ἠερί ἀρχῶν*, un'opera che ci è pervenuta quasi solo nell'elaborazione latina di Rufino (ed. REDEPENNING, Lipsia, 1836). Confr. J. REINKENS, *De Clemente presbitero Al.* (Breslavia, 1851), REDEPENNING, *O., Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* (Bonn, 1841-46), J. DENIS, *La philosophie d'Orig.* (Parigi, 1884).

Una raccolta delle fonti di tutti gli scrittori ecclesiastici di questo tempo l'ha pubblicata il MIGNÉ *Patrologiae cursus completus*, Parigi 1840 e seg.

Cfr. O. BARDENHEWER, *Patrologie* (Friburgo 1894 [trad. it. di A. MERCATI, Firenze]). — GUST. KRÜGER, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten Jahrhunderten* (Friburg e Lipsia 1895).

Come fondatore del Neoplatonismo si presenta nell'antica tradizione un certo Ammonio Sacca; tuttavia non abbiamo nessun mezzo per giustificare questa notizia. Fra i suoi discepoli, oltre Plotino, ci fu anche Origene, di poi il retore Longino (213-273), a cui fu attribuito il libro *περί ὕψους*, importante per lo svolgimento dei concetti estetici (confr. anche per Plotino J. WALTER, *Geschichte der Aesthetik im Altertum*, Lipsia, 1893), ed un altro Origene.

Il vero fondatore della scuola è Plotino (204-269). Nato in Licopoli d'Egitto ed educato in Alessandria, partecipò, a scopo di studi religiosi, ad una spedizione contro i Persiani, venne verso il 224 in Roma, dove ebbe, come maestro, un grande successo e morì in una villa della Campania; fu una natura nobile, di raffinato sentire, in cui ebbe la sua migliore personificazione la profonda interiorità e spiritualizzazione del concetto della vita, che fu il prodotto più pregevole dell'antica civiltà. Le sue dissertazioni scritte nella tarda vecchiaia, ordinate in 6 Enneadi, furono pubblicate dal suo discepolo Porfirio. Edizioni di A. KIRCHHOFF (Lipsia, 1856) e di H. MÜLLER (Lipsia, 1878-80), con traduzione tedesca. Cfr. H. KIRCHNER, *Die Philos. des Pl.* (Halle 1854) — A. RICHTER, *Neoplatonische Studien* (Halle, 1864 e sgg.). — H. v. KLEIST, *Neoplat. Studien* (Heidelberg, 1883). — E. v. HARTMANN, *Geschichte der Metaphysik*, I, 107-176. — A. DREWS, *Plot. und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Iena, 1907.

Al neoplatonismo alessandrino furono aseritti inoltre Gentiliano Ame-

lio di Ameria ed il tirio Porfirio (230-300). Fra gli scritti pervenuti del secondo, oltre le biografie di Plotino o di Pitagora sono da ricordarsi: *Άφορμαί πρὸς τὰ νοητά*, compendio aforistico della dottrina plotiniana (stamp. nell'edizione delle opere di Plotino del CREUZER, Parigi, 1855); lo scritto intorno all'astinenza (*περὶ ἀποχής τῶν ἐμψύχων*, importante per essersi l'a. valso del *περὶ εὐσεβείας* di Teofrasto: cfr. J. BERNAYS, Berlino 1866) o *ἑισαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας*, conosciuto nel medio Evo per lo più sotto il titolo *De quinque vocibus*, (Ed. BUSSE, Berlino, 1877, con il frammento dell'esegesi della stessa opera; anche nell'edizione berlinese di Aristotelo IV).

Il neoplatonismo siriano fu fondato da Giamblico di Calcide in Cesalria (morto verso il 330), scolaro di Porfirio, i cui scritti commentarono principalmente la teologia ellenistica ed orientale. In parte è conservato il suo *Περὶ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ βιβλίον* (ediz. di WESTERMANN, Parigi 1850), *Λόγος προτρεπτικός εἰς φιλοσοφίαν* (ediz. di KIESSLING, Lipsia, 1813 [Nuova edizione, Pistelli, Lipsia, 1888]), *Περὶ τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (pubbl. da VILLOISON, Venezia, 1781).

Fra i discepoli, Dessippo commentò le categorie aristoteliche (pubbl. da L. SPENGLER, Monaco 1859), Sallustio scrisse un compendio della metafisica (pubbl. da ORELLI, Zurigo, 1821) e Temistio (circa 317-388) è noto come parafraste e commentatore delle opere di Aristotele. Dalla stessa cerchia esce lo scritto *De mysteriis Aegyptiorum* (pubbl. da G. PARTHEY, Berlino, 1857; su di esso HARLESS, Monaco, 1858).

Un successo politico passeggero ebbe questo indirizzo per l'adesione dell'imperatore Giuliano, che col suo aiuto sperava di rinnovare l'antica religione e di soffocare il cristianesimo. K. J. NEUMANN (Lipsia 1880) ha pubblicato i suoi scritti contro i Cristiani, con la traduzione tedesca. Cfr. A. W. NEANDER, *Ueber den Kaiser J. und sein Zeitalter* (Berlino, 1812). — D. FR. STRAUSS, *J. der Abtrünnige der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren* (Mannheim, 1847). — A. MÜCKE, *J. Nach den Quellen* (Gotha, 1866-68) [G. NEGRI, *L'imper. Giuliano l'Apollonista*, 2ª ed., Milano, 1901].

Fondatore del neoplatonismo ateniese è Plotino di Atene (morto dopo il 430) con i suoi discepoli Siriano e Joroclo: tutti questi hanno, come i successori, compilato commentari, in parte pervenuti, delle opere platoniche o aristoteliche, o degli scritti di Pitagora. Più importante fu Proclo (411-485), fra le cui opere è da rilevarsi *περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* (ed. delle opere di V. COUSIN, Parigi 1820-25). Cfr. H. KIRCHNER, *De Procli metaphysica* (Berlino, 1846). K. STEINHARDT, articolo nell'*Encyclopaedie* di Ersch o Gruber.

L'ultimo capo dell'accademia platonica fu Damascio, di cui ci sono pervenuti il principio di uno scritto *περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* e la fine

di un commentario del Parmenide (pubbl. da J. KOPP, Francoforte sul Meno 1826. Confr. E. HEITZ, *Strassburger Abhandlungen zur Philos.* 1884) come pure una biografia del suo maestro Isidoro. Fra i commentatori di questa epoca, spicca *Simplicio* (alla Fisica, ed. pr. Venezia 1525, i primi quattro libri DIELS, Berlino, 1882; al *De coelo*, KARSTEN, Utrecht, 1865; al *De anima*, HAYDUCK, Berlino 1882).

Gli ultimi due con i più intimi compagni emigrarono per alquanto tempo in Persia, quando nel 529 l'imperatore Giustiniano chiuse l'accademia, ne incamerò i beni e finalmente col divieto di esporre le filosofie pagane ne ratificò esteriormente la fine.

### § 18. — Autorità e rivelazione.

L'incrollabile coscienza e dominio di sè che la filosofia postaristotelica aveva cercato per il sapiente, ed in parte anche assicurato, col tempo erano stati scossi così profondamente, da finire nel bisogno di un aiuto teoretico ed etico. L'individuo filosofante non più ebbe fiducia di giungere con le proprie forze alla vera cognizione ed alla salute dell'anima, e cercò un aiuto in parte nelle grandi apparizioni del passato, in parte in una *rivelazione* divina. Ma ambedue le tendenze si fondano sulla medesima base: poichè la fiducia, che s'era accordata agli uomini ed agli scritti dell'epoca precedente, non poggiava che nel vedere in essi come dei vasi d'elezione, cui è data specialmente la grazia della rivelazione superiore. L'*autorità* ebbe quindi il suo valore come rivelazione mediata, storicamente degna di fede, mentre l'ispirazione divina del singolo le procede a lato come rivelazione immediata. Anche il rapporto di queste due forme fu inteso diversamente, tuttavia la nota generale di tutta la filosofia alessandrina è, che essa considera la *rivelazione divina come la più alta fonte della conoscenza*. Già in questa novità gnoseologica si scorge l'accresciuto valore, che quest'epoca diede alla *personalità* ed alla sua attività sentimentale. La verità voleva essere vissuta, per l'ardente brama di questo tempo, come un'intima comunanza dell'uomo con l'essere supremo.

1. *L'appello all'autorità* appare nella filosofia greca ed ellenistica piuttosto nel senso di conferma e di convalida-

mento di opinioni proprie, ma non come argomento decisivo e risolutivo: potè ben essere abbastanza comune, fra i membri subordinati delle scuole, l' *iurare in verba magistri* (1); ma il caposcuola e gli studiosi indipendenti si comportarono rispetto alle dottrine precedenti molto più da critici, che con soggezione incondizionata (2). E se anche nelle scuole, specialmente nell'accademica e nella peripatetica, era stata favorita, per l'abitudine a commentare, la tendenza a confermare ed a ritenere le dottrine dei fondatori come un tesoro intangibile, tuttavia in tutta questa lotta intorno ai criterii della verità non era stato proposto mai il principio, che qualcosa dovesse essere creduto, perchè l'aveva detto questo o quel grande uomo.

Ma quanto fosse cresciuto nel tempo posteriore il bisogno dell'autorità, si vede già dalle numerose contraffazioni, che furono all'ordine del giorno in tutta la letteratura aleksandrina. I loro autori o diffonditori, i quali probabilmente agirono in gran parte *bona fide*, considerando i loro pensieri solo come perfezionamenti e continuazioni delle dottrine antiche, credevano che le loro opere evidentemente non avrebbero potuto avere migliore successo, che appiccicandovi il nome di uno degli eroi della sapienza, come Aristotele, Platone, Pitagora. In larghissima misura questo fenomeno si osserva nei Pitagorici, i quali dovettero fare così, per avvolgere la loro nuova dottrina nel nimbo della sapienza primitiva. Ma quanto più le convinzioni formate su questa base ebbero un carattere religioso, tanto più vivo fu il bisogno, di ritenere queste autorità stesse come sostegno di una rivelazione religiosa, e quindi furono ricreati in esse tutti i tratti o vi furono senz'altro fraposti quelli, che si potettero imprimervi. Ma non ancora contenti, i greci posteriori erettero di dare alla loro filosofia (come a tutta la loro cultura) una consacrazione più

(1) Anche il noto *ἀπὸς ἔφα* dei pitagorici è attestato solo più tardi (Cicerone).

(2) Anche l'ammirazione di Socrate, nella quale erano d'accordo tutti i suoi scolari, non portò, per la sua propria essenza, a farlo riconoscere come autorità in determinate dottrine filosofiche.

elevata col derivare tutto ciò, che in quella era di pregevole e venerabile, dalle religioni orientali: così Numenio (1) non esitò a ritenere, che Pitagora e Platone non avevano esposto che l'antica sapienza dei brahmani, dei magi, degli egiziani e dei giudei. E così crebbe straordinariamente la estensione delle autorità letterarie: i neo-platonici posteriori, un Giamblico e Proclo, commentarono non solo filosofi greci, ma anche tutta la teologia ellenica e barbarica (2) ed accettarono come credenza i loro miti e i loro racconti meravigliosi.

In modo del tutto simile, anche la letteratura orientale pagò all'ellenismo il tributo della sua ammirazione. Fra i predecessori di Filone, Aristobulo si appellò ai versi, che erano attribuiti ad Orfeo e Lino, ad Omero ed Esiodo, ed in Filone stesso, il grande teologo ebreo, accanto allo antico Testamento appaiono come rappresentanti della sapienza i grandi della filosofia greca.

Fortissimo naturalmente si fa sentire il bisogno dell'autorità nell'incondizionata credenza ai documenti religiosi. Qui il vecchio Testamento era fin da prima la base solida per la scienza del giudaismo e per quella del cristianesimo (ortodosso). Ma nella chiesa cristiana il bisogno di avere una raccolta di scritti, in cui la dottrina della fede fosse definita con sicurezza, si sviluppò da prima in Marcione e poi solo a poco a poco venne appagato nella costituzione del nuovo Testamento: già in Ireneo e Tertulliano i due testamenti appaiono col pieno valore di autorità ecclesiastica.

2. Se ora, a questo modo, anche il pensiero scientifico, che in seguito all'analisi scettica non credeva di aver più in sé la forza della verità, si assoggettò liberamente alle autorità dell'antichità e del canone religioso, tuttavia non ne venne legato nella misura, che si supporrebbe: piuttosto questo rapporto si costituì in tutti i punti in modo che le dottrine scientifiche, derivate dal nuovo movimento religioso, furono spiegate con fonti dell'autorità e riman-

(1) In EUSEBIO, *Præp. ev.*, IX, 7.

(2) MARINO, *Procl. vita*, 22.



date ad esse (1). Dove poi non si ebbero espressamente quelle contraffazioni, le quali, come nel neo-pitagorismo, si vedono più o meno in tutta la letteratura di quel tempo, si ricorre al metodo dell'*esegesi allegorica*.

Questa da prima ci si presenta nella teologia giudaica. Il suo modello lo ha certo nella spiegazione allegorica del mito, che, presentatasi presto nella filosofia greca, era stata trattata dai Sofisti ed ampliata dagli Stoici. Alle scritture religiose l' applicò, se i suoi frammenti sono autentici, già Aristobulo, ma con compiutezza metodica Filone (2), che parte dalla convinzione, doversi nello scritto distinguere il significato letterale e il significato spirituale, il suo corpo e la sua anima. Dio, per insegnare la sua legge alla gran quantità di nomini, che non potrebbero, nella loro materialità, comprendere puramente l'elemento divino, ha dato alla rivelazione la forma antropomorfica, sotto la quale l' uomo spiritualmente più maturo deve pervenire al senso vero. Ma questo deve cercarsi nei concetti filosofici, che sono nascosti sotto il velo storico. Quindi per Filone l' ufficio della teologia si riduce a trasformare le *scritture religiose in un sistema di dottrine scientifiche*: e quando egli applica la filosofia greca a questo scopo, ritrova in essa il più alto senso della scrittura, e si spiega questo rapporto adducendo, che anche i pensatori della Grecia devono avere attinto alle scritture mosaiche (3).

Secondo il suo esempio, gli gnostici cercarono di trasformare, mediante spiegazioni allegoriche, i miti orientali in concetti greci, pensando con ciò di svolgere una teoria occulta della tradizione apostolica. Così per gli apologeti rimane ferma fundamentalmente l'accordo del cristianesimo con i dommi della filosofia greca; anche nomini come

(1) Anche un uomo come PLUTARCO di Cheronea, il quale segue gli scritti di PLATONE come le rivelazioni di una fonte religiosa, non esita ad introdurre nella dottrina del suo maestro teorie aristoteliche e stoiche ed anche sue proprie vedute religiose.

(2) Cfr. SIEGFRIED, *Philon v. Alexandrien als Ausleger des alten Testaments* (Jena, 1875).

(3) FILONE, *Vit. Mos.*, 657 a (137 M.).

Ireneo e Tertulliano trattarono in questo senso il nuovo Testamento, e finalmente Origene seppe mettere d'accordo, secondo questo principio, la teologia, cioè la filosofia del eristianesimo, con le sue fonti religiose. Come già gli Gnostici, che primi cercarono di creare una teologia eristiana, così anche il gran teologo alessandrino — in connessione con le idee metafisico antropologiche dell' epoca, cfr. § 19 s. — distinse fra comprensione del corpo (somatica), comprensione dell'anima (psichica) e comprensione dello spirito (pneumatica) delle fonti religiose: e il compito della teologia, anche per lui, è di pervenire dalla tradizione letterale-storica, che per sè stessa non offre altro che un eristianesimo della carne (*χριστιανισμὸς σωματικὸς*), a traverso la spiegazione morale, a cui si fermano i psichici, al contenuto ideale della scrittura, il quale in fine deve risplendere come la verità filosofica evidente. Solo chi intende questa appartiene ai pneumatici, ai quali si rivela, spoglio del velame che lo ricopre, il *vangelo eterno*.

Questa stessa spiegazione del senso filosofico dalla tradizione religiosa si trova poi in più larga misura nei Neopitagorici. Giamblico l' usa, secondo l' esempio stoico, per tutte le forme della filosofia orientale ed occidentale, ed anche Proclo dichiara che i miti celano la verità agli uomini sensuali, i quali non ne sono degni (1).

3. In tutte queste dottrine prevale, in fine, sempre l'interesse della scienza (nella dottrina cristiana *γνῶσις*) su quello della fede: esse sono adattamenti della filosofia al bisogno religioso d' autorità di quell' epoca. Come presupposto fondamentale vale quindi l' *identità essenziale dell' autorità e della conoscenza razionale*; e vale in tal misura, che appunto là, dove essa sembra minacciata, sono tentate tutte le arti della interpretazione allegorica per salvarla. Questa fiducia pertanto, con cui la scienza tende a svolgere il suo contenuto proprio, come quello delle scritture religiose, poggia in ultima analisi sulla convinzione che ambedue, l' autorità storica e la dot-

(1) PROCLO, *In remp.*, 369.

trina scientifica, non siano altro che *rivelazioni* differenti della medesima potenza divina.

In realtà, la radice psicologica della fede nell'autorità, in questo tempo, accanto al gran bisogno di salute e di aiuto, è il cresciuto valore della *personalità*. Esso si manifesta nella viva espressione di ammirazione per i grandi dell' antichità, come la troviamo in Filone ed in tutti gl' indirizzi del Platonismo, e non meno nell' incondizionata fiducia dei discepoli nei maestri, la quale, nel neoplatonismo posteriore, degenerò nella più esagerata venerazione dei capiscuola (1). Lo stesso motivo appare nella forma più imponente come potenza storica universale nella immensa, strapotente impressione della personalità di Gesù: la fede in lui è stato un legame, che ha tenuto insieme vittoriosamente la svariata molteplicità degl' indirizzi del giovine cristianesimo.

Ma per la teoria, questo motivo psicologico si giustificava col fatto, che la personalità ammirata era concepita nella dottrina e nella vita come rivelazione della ragione divina universale. Le basi metafisiche e gnoseologiche erano date nel platonismo e specialmente nello stoicismo. L' appoggio alla dottrina platonica della conoscenza come reminiscenza, con la tendenza (espressa già in Cicerone), che il vero sapere sia impiantato da Dio nell'anima, sia ad essa imato, e lo sviluppo della dottrina stoica del logos e del concetto in essa contenuto, che la parte razionale dell' anima sia un' emanazione, essenzialmente identica, della ragione universale divina, — tutto ciò portò a considerare ogni forma di conoscenza vera come una maniera di rivelazione divina nell'uomo (2): ogni sapere, come diceva Numenio (3), è l' accensione della piccola lampada, per mezzo della grande, che illumina il mondo.

(1) Storicamente, si può mettere a riscontro anche della apoteosi degl' imperatori romani.

(2) Così anche dagli Stoici dell' epoca imperiale la filosofia, che per essi appunto voleva essere una salvazione delle anime inferne (EPITTETO, *Dissert.*, III, 23, 30), è rappresentata come una predica della divinità per bocca del sapiente (ibid. I, 36).

(3) In EUSEBIO, *Praep. evang.*, XI, 18, 8.

Secondo questa dottrina, Giustino intese la parentela, da lui sostenuta, dell'antica filosofia con il cristianesimo e quindi la superiorità di esso. Dio si è rivelato esternamente con la perfezione della sua creazione, internamente con la disposizione razionale (σπέρμα λόγου ἔμφροτον) (1) dell'uomo creato secondo l'immagine sua: ma lo svolgimento di questa rivelazione *generale* e piuttosto potenziale, è impedito dai cattivi demoni e dagli impulsi sensibili dell'uomo. Quindi Dio per aiuto dell'uomo si serve della rivelazione *speciale*, che s'è avuta non solo in Mosè e nei profeti, ma anche negli uomini della scienza greca (2). Giustino chiama questa rivelazione estesa a tutto il genere umano λόγος σπερματικός. Ma ciò che appare così disperso ed ottenebrato nell'epoca primitiva, non è ancora la piena verità: tutto il logos puro è stato rivelato in Cristo, figlio di Dio e secondo Dio (3).

In questa dottrina da un lato prevale negli apologeti lo sforzo di rappresentare il *Cristianesimo come la vera e più alta filosofia* e di mostrare che esso riunisce in sé tutte le altre dottrine (4), che nelle filosofie anteriori possono avere un valore permanente. Cristo è chiamato il maestro (διδάσκαλος), e questo maestro è la ragione stessa. Se il cristianesimo fu avvicinato, quanto più era possibile, alla filosofia razionale ed il principio gnoseologico della filosofia fu assimilato essenzialmente con quello della religione, tutto ciò produsse come conseguenza, che la concezione del contenuto religioso fu fortemente razionalistica in Giustino stesso ed in simili apologeti, come Minucio Felice: i motivi specificamente religiosi appaiono piuttosto in seconda linea, ed il Cristianesimo assume il carattere di un deismo moralizzante, onde acquista la più grande somiglianza con lo stoicismo religioso (5).

(1) *Apol.*, II, 8; cfr. MIN. FEL., *Oct.*, 16, 5.

(2) D'altronde, anche Giustino, come Filone, fa derivare la filosofia greca storicamente come un prestito della religione giudaica.

(3) Similmente nella Lettera agli Ebrei (cap. 2) il rapporto di Gesù con gli Angeli è esposto alla maniera adottata da Filone.

(4) JUSTIN., *Apol.* II, 13; *ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἶρηται, ἡμῶν Χριστιανῶν ἔστιν.*

(5) Cfr. MIN. FEL., *Oct.*, 31 o seg., in cui la fratellanza cristiana appare come lo stato stoico universale dei filosofi.

Dall'altro lato, anche in questo rapporto, si esprime l'anticoscienza di sè del Cristianesimo, che con la sua *compiuta* rivelazione vide essere superflue tutte le sue altre manifestazioni, le generali e le speciali: e su questo punto l'apologetica fu per sè stessa polemica, come si vede specialmente in Atenagora. La rivelazione vale anche qui come il vero elemento razionale: ma appunto per ciò il razionale non deve essere dimostrato, ma soltanto creduto. I filosofi, non avendo voluto o potuto imparare Dio da Dio stesso, non hanno trovato la piena verità.

4. Così a poco a poco nell'apologetica, sebbene in essa il razionale sia considerato chiaramente come soprannaturale, si prepara una *antitesi fra rivelazione e conoscenza razionale*. Quanto più gli Guostici, nel perfezionare la loro metafisica teologica, si allontanavano dal semplice contenuto del Cristianesimo, tanto più Ireneo (1) ammoniva contro la speculazione della sapienza mondana, e tanto più fortemente Taziano con orientale disprezzo pei greci rigettava tutto l'orpello della filosofia ellenica, che è in sè stessa eternamente discorde, e dei cui maestri ciascuno non vuole far altro che elevare a legge le sue proprie opinioni, laddove i cristiani si assoggettano tutti egualmente alla rivelazione divina.

Ancora più fortemente si acuisce quest'antitesi in Tertulliano ed Arnobio. Il primo, come in parte anche Taziano, ha fatto suo, sotto il rispetto metafisico, il materialismo stoico, ma da questo ha tratto solo la conseguenza di una teoria puramente sensualistica della conoscenza. Questa fu elaborata da Arnobio, e in maniera interessante, mostrando nella lotta contro la teoria platonica e platoneggiante della conoscenza, che un uomo, lasciato, dalla nascita in poi, completamente nella solitudine, rimarrebbe spiritualmente vuoto e non acquisterebbe la conoscenza superiore (2). Per sua natura limitata semplicemente all'impressione dei sensi, l'anima umana è per sè sola incapace a raggiungere la conoscenza della divinità e della sua propria destinazione, che

(1) *Ref.*, II, 25 e sgg.

(2) *ARN.*, *Adv. gent.*, II, 20 e seg.

trascende questa vita. Appunto perciò ha bisogno della rivelazione, e trova la sua salute soltanto nella credenza in essa. Così, per la prima volta, il *sensismo* si manifesta qui *come fondamento all'ortodossismo soprannaturalistico*: quanto più bassa e più limitata sensisticamente è la facoltà conoscitiva naturale dell' uomo, tanto più necessaria appare la rivelazione.

Quindi in Tertulliano il contenuto della rivelazione non solo è *soprarazionale*, ma in certo senso anche *antirazionale*, in quanto per ragione bisogna intendere l'attività conoscitiva naturale dell' uomo. L' evangelo non solo è incomprendibile, ma è anche in necessaria contraddizione col sapere naturale: *credibile est quia ineptum est; certum est quia impossibile est; credo quia absurdum*. Perciò secondo lui il Cristianesimo non ha niente a che fare con la filosofia, nè Gerusalemme con Atene (1): la filosofia come conoscenza naturale è incredulità; quindi non esiste filosofia cristiana.

5. Per tale *separazione della rivelazione dalla conoscenza naturale* si trovavano anche bastanti occasioni per l'intuizione razionalistica. Con quella identificazione infatti minacciava di andar perduto il criterio della verità: l'abbondanza di ciò, che in questo tempo religiosamente così irrequieto si presentava come rivelazione, rese indispensabile una scelta intorno alla vera rivelazione, ed il criterio non potè essere ricercato nella conoscenza razionale dell'individuo, poichè così sarebbe stato violato il principio della rivelazione. Questa difficoltà si fece molto sentire anche nell'indirizzo ellenistico. Plutarco, p. es., che considera ogni conoscenza come rivelazione, vuole, seguendo la divisione stoica nelle tre specie della teologia, dei poeti, dei legislatori e dei filosofi, riconoscere alla scienza la più alta decisio-

(1) TERTULLIANO, *De carne Chr.* 5; *De praesor.* 7. In quest'ultimo luogo egli polemizza anche energicamente con coloro, che presentano un cristianesimo stoico e platonico; egli è l'estremo avversario dell'ellenizzazione del dogma; non ammette nessun compromesso, e col temperamento caldo della sua indole pretende una soggezione incondizionata alla rivelazione. — In maniera ancora più popolare ARNOBIO (*Adv. gent.* II, 74 e seg.) espone la miseria della conoscenza naturale.

ne della verità religiosa (1) e si dichiara vivacemente (2) contrario alla superstizione (δαισιδαμονία); ma, in fine, nei suoi scritti con l' accettare notizie di profezie e di prodigi d' ogni specie, si mostra ingenuo e credulo come tutta la sua' epoca: e l' incredibile mancanza di critica, con cui sotto questo riguardo si comportano i neoplatonici posteriori, Giamblico e Proclo, appare come il risultato necessario dell' rinunzia al giudizio proprio, che il bisogno della rivelazione da prima portò seco.

Ora lo sviluppo della chiesa, che s' andava organizzando, si inaugurerà col principio della *tradizione* e dell' *autorità storicamente attestata*. Essa considera le fonti religiose del vecchio e del nuovo Testamento come universali, ma anche come solo *ispirate*; ammette che i loro autori nel delineare questa suprema verità, si siano trovati sempre nello stato di pura ricettività di fronte allo spirito divino (3); e la prova di questa origine divina si trova non nell' accordo con la conoscenza razionale umana, ma essenzialmente nel *verificarsi le profezie*, che in esse sono contenute e nel *nesso, secondo un disegno, della loro successione cronologica*.

L' *argomento della profezia*, divenuto così straordinariamente importante per l' ulteriore sviluppo della teologia, è nato dal bisogno di avere un criterio per la distinzione della vera e della falsa rivelazione. Poichè agli uomini è negato di sapere il futuro mediante la conoscenza naturale, le profezie dei profeti, le quali si verificano, valgono come segni della *ispirazione*, per opera della quale essi hanno esposto le loro dottrine.

A questo argomento se ne aggiunge un secondo. Il vecchio ed il nuovo Testamento, secondo la dottrina della chiesa, rappresentata sotto questo riguardo principalmente da Ireneo (4), sono connessi in modo, che lo stesso Dio si è rivelato agli uomini nel corso del tempo,

(1) *De Iud.*, 68.

(2) *De superst.*, 14.

(3) GIUSTINO, *Apol.*, I, 31.

(4) *Ref.*, III, 12, IV, 11 e sgg.

secondo il grado della loro ricettività, in un modo sempre più alto e più puro: a tutto il genere umano nel suo assetto razionale, al popolo d'Israele nella rigida legge di Mosè, a tutta l'umanità nella legge dell'amore e della libertà, che Gesù ha annunziata (1). In questa concatenata *serie dei Profeti* si svolge il *piano divino dell'educazione*, onde le rivelazioni dell'antico Testamento devono considerarsi come preparazioni per il nuovo Testamento, che le confermerà. Anche qui nella letteratura patristica l'avveramento delle profezie vale come l'anello d'unione tra le varie fasi della rivelazione.

Queste sono le forme concettuali, in cui per la chiesa cristiana la rivelazione divina venne fissata come *autorità storica*. Ma la forza fondamentale psicologica, che agì in esse, rimase sempre la fiducia e l'abbandono nella persona di Gesù, la quale come insieme della rivelazione divina formava il centro della vita cristiana.

6. Un indirizzo affatto diverso segnò lo sviluppo della rivelazione nella *filosofia ellenistica*. Qui al movimento scientifico mancò la viva connessione con le comunità e quindi l'appiglio ad una autorità storica: e però qui la rivelazione, richiesta come complemento della forza conoscitiva naturale, dovette cercarsi in una *illuminazione immediata dell'individuo per opera della divinità*. Quindi la rivelazione prende la forma di *concezione soprarazionale della verità divina*, la quale comprensione è data al *singolo individuo* in immediato contatto (*ἀπερί*) con la divinità stessa: e se anche deve concedersi, che non vi sono se non pochi, i quali vi pervengano, ed anche questi pochi soltanto in rari momenti, viene egualmente giustificata qui una rivelazione speciale determinata, storicamente autorevole, decisiva per tutti. Questa concezione della rivelazione più tardi venne chiamata mistica, e sotto que-

(1) La teologia alessandrina aggiunse come quarta fase della rivelazione l'«evangelo eterno», che si deve cercare nel significato pneumatico del N. T. Cfr. lo svolgimento di questo pensiero in LESSING, *Erziehung des Menschengeschlechts*.



st'aspetto il *Neoplatonismo* è la fonte di tutta la mistica posteriore (1).

Le origini di questa concezione bisogna cercarle in Filone. Poichè egli insegnò, che ogni virtù dell' uomo può nascere e durare in noi soltanto per l' azione del logos divino, e che la conoscenza di Dio consiste solo nell'uscire da sè e nel penetrare nell' essere divino originario (2). La conoscenza dell'Altissimo è unione di vita con lui, è contatto immediato. Lo spirito, che vuole vedere Dio, deve *diventare egli stesso Dio* (3). In questo stato l' anima non è se non passiva e recettiva (4), essa deve privarsi di ogni spontaneità, di ogni pensiero proprio, di ogni conoscenza di sè. Anche il νοῦς, la ragione, deve tacere, affinché la felicità della intuizione di Dio possa venire sull' uomo: in questo stato d' estasi (ἔκστασις) lo spirito divino, secondo Filone, risiede nell' uomo. Quindi questi, in tale stato, è un profeta della sapienza divina, un indovino e un taumaturgo. Come già la Stoa aveva riportato l' arte mantica alla identità essenziale del pnenma umano e del divino, così anche gli Alessandrini intendono questa *deificazione* dell' uomo per mezzo della sua unificazione essenziale con la ragione universale. In questo stato di estasi, insegna Plotino, finisce ogni pensiero; poichè pensare è movimento, è voler conoscere; l' estasi è coscienza di Dio, riposo beato in lui (5); l' uomo partecipa alla θεοπία (Aristotele) divina solo quando si è levato egli stesso completamente alla divinità. L' estasi quindi è uno stato dell' anima, che, come l' obbietto, a cui si dirige (cfr. § 20), sta al di là di ogni determinatezza particolare, quindi anche al di là della autocoscienza dell' individuo; è uno sprofondarsi incosciente nell' essere divino, un possedere

(1) Cfr. A. MERX, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg, 1893.

(2) FILONE, *Leg. all.*, 48 c; 55 d.; 57 b (53-62 M.).

(3) *Αποθεωθῆναι* si trova anche negli scritti ermetici: *Poemand.*, 10. 5 e sgg. Il *θεοδοθῆναι* (deificatio) è posteriormente un termine generale della mistica.

(4) Confr. PLUT., *De Pyth. orac.*, 21 e sgg. (404 e sgg.).

(5) PLOT., *Ennead.*, VI, 7.

la divinità, una fusione di vita con essa, al di sopra di ogni figurazione, di ogni intuizione e di ogni formazione concettuale (1).

Questo stato in ogni caso è un dono della divinità, un dono dell'essere infinito, il quale accoglie in sè il finito. Ma l'uomo con la sua libera volontà deve rendersi degno di questa deificazione. Egli deve respingere da sè ogni elemento sensibile, e tutta la volontà propria deve ritornare dalla moltitudine dei rapporti individuali alla sua pura semplice essenza (*ἄπλωσις*) (2). Le vie per giungervi sono, secondo Proclo, amore, verità, fede; ma solo nell'ultima, che trascende ogni ragione, l'anima raggiunge la sua piena fusione con Dio e la pace dell'estasi beata (3).

Come aiuto efficacissimo nella preparazione a questa grazia divina viene raccomandata da Giamblico e dai suoi discepoli la preghiera (4) e tutte le pratiche (5) del culto religioso: e se queste non sempre portano alle più elevate rivelazioni della divinità, tuttavia concedono, come già credette Apuleio (6), almeno il conforto delle rivelazioni delle divinità inferiori e dei demoni, dei santi e degli spiriti protettori. Così anche nel platonismo posteriore le estasi della profezia, che gli Stoici avevano insegnato, appaiono come forme inferiori e preparatorie per le estasi supreme della deificazione. In ultima analisi, per il neoplatonico tutte le forme del culto non sono se non strumenti simbolici per quell'unione immediata dell'individuo con Dio.

Così nel cristianesimo e nel neoplatonismo la teoria dell'ispirazione si divide in due forme totalmente differenti: là la rivelazione divina è fissata come autorità storica, qua essa rappresenta il tuffarsi, libero da ogni mediazione esterna, dell'individuo umano nel primitivo principio di-

(1) Ibid., V, 3.

(2) Espressione, che si trova già in MARCO AURELIO (*Πρός εαυτ.*, IV, 26) e che adopera anche PLOTINO (*Enn.*, VI, 7, 35).

(3) PROCLIO, *Theol. plat.*, I, 24 e sgg.

(4) GIAMBL., presso PROCL. nel *Tim.*, 61 c.

(5) *De myst.*, *Aeg.* II, 11 (96).

(6) APUL. *De Soer.*, 6 e sgg.

vino. Là è, per il Medioevo, la fonte della *Scolastica*, qua ha origine quella della *Mistica*.

### § 19. — Spirito e Materia.

Fra gli argomenti, in cui si svolge il bisogno della rivelazione nella filosofia alessandrina, nessuno è così decisivo come quello, che l'uomo, irretito nel mondo sensibile, non possa, se non con l'aiuto soprannaturale, giungere alla conoscenza del mondo superiore, quello spirituale; qui appare il *dualismo religioso*, che costituisce l'intuizione fondamentale dell'epoca. Le sue radici sono in parte antropologiche, in parte metafisiche: il contrasto stoico della ragione e dell'antirazionale si collega con la distinzione platonica del mondo soprasensibile, eternamente immutabile, e di quello sensibile sempre mutevole.

*L'identificazione dello spirituale e dell'immateriale*, in Platone solo avviata, ma non compiuta, era stata limitata in Aristotele all'autocoscienza divina: invece, tutte le attività spirituali dell'uomo, per quanto nell'interesse gnoseologico ed etico il razionale potesse essere contrapposto alla sensualità, anche in Platone stesso si consideravano come appartenenti al mondo fenomenico (γένεσις), e rimanevano escluse dal mondo dell'essere incorporeo (οὐσία); e se nei motivi antagonistici, che s'inerociavano nella dottrina aristotelica del νόος, si era fatto valere anche il tentativo di considerare la ragione come principio immateriale, che penetra nell'anima animale dal di fuori, lo svolgimento della scuola peripatetica (cfr. § 15, 1) aveva messo di nuovo da parte questo pensiero. Ma la coscienza materializzazione dell'anima e delle attività dell'anima aveva avuto la sua più forte espressione nelle dottrine di Epicuro.

Dal'altro lato, invece, quel dualismo etico, che separava al possibile l'*interiorità* dell'uomo ripiegata su sè stessa dal mondo esteriore sensibile, nel corso del tempo si era presentato sempre più nettamente, e quanto più esso prese forma religiosa, tanto più spinse verso una conce-

zione del mondo, che ridasse questo contrasto a principio metafisico.

1. Nel modo più evidente questo rapporto si presenta forse nelle manifestazioni degli *stoici posteriori*, i quali accentuarono così fortemente il *dualismo* antropologico, che esso viene in manifesta contraddizione con la metafisica della scuola. Il concetto dell'unicità della natura umana, che fino a quel tempo avevano insegnato gli Stoici, era già stato posto in questione da Posidonio, quando egli, platonizzando, opinò, che gli affetti non potessero derivare dall' ἡγεμονικὸν stesso, in cui essi entrano come elemento estraneo e contraddittorio, ma solo da altre parti dell'anima irrazionali (1). Ma ora troviamo in Seneca (2) un gran contrasto fra l'anima e la « carne »: il corpo non è che un involucro, una catena, un carcere per lo spirito. Così Epitteto chiama ragione e corpo le due parti costitutive dell'uomo (3), e sebbene di poi Marco Aurelio nella natura sensibile dell'uomo faccia distinzione fra la materia rozza e l'alto spirituale che la ravviva, il pneuma, tuttavia anch'egli tende a che sia divisa da quest'ultima l'anima vera e propria come un essere incorporeo, lo spirito (νοῦς e διάνοια) (4). Conseguentemente si trova poi anche in tutti costoro un concetto della divinità, che del concetto stoico ritiene solo le note spirituali, e considera la materia come un principio contrapposto alla divinità, avverso alla ragione (5).

Probabilmente, queste mutazioni nella Stoa poggiano sul crescente impulso del *neopitagorismo*, che ha reso il dualismo platonico, con i suoi motivi di valutazione etico-religiosi, il centro dell'intuizione del mondo; dai segnaci di questa dottrina molto rigorosamente è rilevata la differenza essenziale dell'anima dal corpo (6), e così stanno in immediata connessione (7) da un lato la dottrina, la quale vuo-

(1) Cfr. GALENO, *De Hipp. et Plat.*, IV, 3 e seg.

(2) SENECA, *Epist.*, 65, 22, 92, 13; *Ad Marc.*, 24, 5.

(3) EPITT., *Dissert.*, 1, 3, 3.

(4) MARC. AUR., *Med.*, II, 2; XII, 3.

(5) SEN., *Ep.*, 65 24; EPITT., *Diss.*, II, 8, 2; M. AUR., *Med.*, XIII, 2.

(6) CLAUD. MAM., *De statu anim.*, II, 7.

(7) In quanto anche qui l'uomo vale come microcosmo: Ps.—PITAGORA in Fot. Cod. 249, pag. 440 a.

le che Iddio come essere puramente spirituale sia onorato solo spiritualmente (1), con preghiera ed intenzione virtuosa, non con azioni esterne, — dall'altro lato la *morale ascetica*, la quale, mediante abluzioni e purificazioni, privazioni di certi nutrimenti, specialmente della carne, l'astinenza sessuale, la repressione di tutti g' impulsi sessuali, vuole rendere l'anima libera dalle seduzioni della materia e ricondurla alla sua origine spirituale. Di fronte alla divinità, che è il principio del bene, la materia (ψυχή) viene considerata come principio di ogni male, e la tendenza ad essa come il peccato vero e proprio dell'uomo.

La stessa concezione noi troviamo, eticamente, negli Eseni e, teoricamente, ad ogni passo nella dottrina di Filone. Anch'egli distingue l'anima, che, come forza vitale dello organismo corporeo, ha la sua sede nel sangue, ed il pneuma, che, come emanazione della divinità puramente spirituale, costituisce la vera essenza dell'uomo (2): anch'egli trova, che questo essere più alto e più puro è incarcerato nel corpo ed è ostacolato nel suo svolgimento dalla sua sensibilità (αἰσθησις), sicchè, essendo radicata in esso la tendenza generale dell'uomo, il peccato (3), la sua salute non può cercarsi se non nell'eliminazione di tutti gli appetiti del senso; anche per lui quindi la materia non è se non il sostrato corporeo, che dalla divinità è stato ordinato bensì al mondo finale e buono, ma in cui il principio del male e dell'imperfezione è rimasto.

(1) APOLLONIO DI TIANA (περὶ θεοσιῶν) in EUSEB., *Praep. ev.*, IV, 13.

(2) FILONE chiama *πνεῦμα* ciò, che presso gli stoici, gli aristotelici ed i platonici contemporanei si chiama *νοῦς*: cfr. ZELLER, V<sup>3</sup>, 395, 3. Ma in lui vi sono anche altre espressioni, in cui secondo la maniera stoica, il pneuma apparisce come aria nel senso della più sottile realtà fisica: cfr. H. SIEBECK, *Geschichte d. Psych.*, I 6, 202 e sgg.

(3) È da notarsi, che la tendenza di tutti gli uomini al peccato, la quale è pienamente in contraddizione con l'antica credenza stoica della realizzazione dell'ideale del sapiente, è riconosciuta generalmente dagli stoici dell'impero e considerata come motivo per la necessità dell'aiuto soprannaturale: cfr. SENECA, *Benef.*, I, 10; VII, 27. EPITT., *Diss.*, II, 11, 1.

2. Affine e tuttavia differente è il pensiero degli apologeti cristiani. Il concetto aristotelico di Dio come puro spirito (νοῦς τέλειος) è legato in essi con la dottrina, che Dio ha creato il mondo dalla materia informe: tuttavia qui non è considerata la materia come principio a sè, ma viene ricercato il principio del male nel falso uso della *libertà* da parte degli uomini e dei demoni tentatori. Qui si rivela prettamente il carattere fondamentale etico e religioso del dualismo di quell'epoca: la materia stessa è come qualche cosa di indifferente, che diventa bene o male secondo l'uso che ne fanno le potenze spirituali. Allo stesso modo i platonici ellenistici, come Plutarco, muovendo dal concetto della materia come del non esistente amorfo, cercarono il principio del male non in essa, ma piuttosto in una forza speciale, contrastante alla divinità buona (1), la quale forza lotta con essa, in certo qual modo, per la conformazione della materia. Plutarco trovò questo concetto nei miti delle diverse religioni, ma egli dovette anche ricordarsi di un passo in cui Platone aveva parlato dell'*anima cattiva del mondo* in contrasto con la buona (2).

Intanto anche qui la tendenza a identificare l'antitesi del bene e del male con quello dello spirito e della materia, si fa sempre più strada, cercandosi l'essenza del male in una tendenza al sensibile, al carnale, alla materialità, il bene invece nell'amore della divinità puramente spirituale. Questa non è soltanto una corrente generale dell'antica morale cristiana, ma si trova anche allo stesso modo presso quei platonici. Anche per Plutarco la liberazione dal corpo è come la preparazione necessaria per accogliere la grazia divina, che è lo scopo della vita umana; e se Numenio svolse la teoria di lui, sostenendo che, come nell'universo, così anche nell'uomo lottano fra loro due anime, una buona ed una cattiva (3), anche egli cerca

(1) PLUT., *De Iside*, 46 e seg.

(2) PLAT., *Leg.*, 896 e.

(3) GIAMBL., in STOB., *Ecl.*, I, 894.

la sede dell'anima cattiva nel corpo e nelle sue passioni.

E così, anche in queste dottrine è accentuata non solo la pura spiritualità ed incorporeità di Dio, ma nella stessa gnisa anche l'incorporeità dello spirito individuale. In Plutarco ciò si presenta in modo da vedere staccato il νοῦς, lo spirito razionale, dalla ψυχή, che, insieme con la forza di muovere la carne, possiede anche la sensibilità e l'affetto. Egualmente anche Ireneo (1) distingue l'alto spirituale della vita (πνοή ζωής), connesso alla natura temporanea ed al corpo, dallo spirito vivificatore (πνεῦμα ζωοποιόν), che per sua natura è eterno.

Queste idee appaiono sempre evidentemente connesse con la dottrina dell'immortalità, o della preesistenza e della trasmigrazione delle anime, del peccato originario, per cui o per la cui espiazione l'uomo è stato condannato nella materia, e della purificazione, col cui aiuto egli deve di nuovo liberarsene; e appunto così si compie sempre più fortemente la sintesi di cui si parla, riconoscendosi l'elemento eterno immutabile (la οὐσία platonica) nello spirito, e l'elemento caduco e mutevole nella materia.

3. In queste sintesi si sviluppa a poco a poco una separazione delle due note caratteristiche, originariamente riunite nel concetto dell'anima, della fisiologica e della psicologica, della nota della forza vitale e di quella dell'attività della coscienza. Come già in Aristotele era stato accennato, ed ancora più era stato trattato dagli Stoici nella loro distinzione fra ἡγεμονικόν e anima psichica (πνεῦμα), così ora accanto all'«anima» che muove il corpo, lo «spirito» appare come un principio autonomo e indipendente, ed in esso non si trova più solo un'attività razionale generale, ma l'essenza propria della personalità individuale (come anche della divina). Con le più svariate espressioni (2), la triplice divisione dell'uomo in corpo, ani-

(1) IREN., *Adv. haer.*, V, 12, 2.

(2) Delle diverse terminologie (ψυχή, anima, πνεῦμα, spiritus, spiraculum, animus ecc.), che queste dottrine adottarono, si sono dati già sopra esempi, che si potrebbero accrescere molto facilmente. Questa dottrina fu svolta in modo interessante da ORIGENE (*De princ.*,

ma e spirito viene ora introdotta da per tutto, ed è chiaro, che le delimitazioni da un lato di corpo e di anima, ma dall'altro ancora più fra anima e spirito erano ancora molto oscillanti: poichè l'anima vi rappresenta la parte di una mediazione fra i due estremi, materia e spirito.

Conseguenza immediata fu, che delle *attività della coscienza*, già separate come « spirituali » dalle funzioni fisiologiche dell' « anima », si potè ottenere una idea nuova e profonda. Poichè, una volta tolto via essenzialmente il mondo corporeo, lo spirito non poteva essere considerato, nè nella sua attività nè nei suoi obbietti, come dipendente dalle influenze sensibili: e mentre in tutta la filosofia greca la conoscenza era stata considerata come l'intuizione o l'assunzione di un dato e il rapporto del pensiero riguardato come essenzialmente recettivo, ora si ha un concetto dello spirito come di un principio autonomo e creatore.

4. Gli inizi si trovano già nella dottrina *neopitagorica*, in quanto che in essa per la prima volta è stata affermata la *spiritualità del mondo immateriale*. Le sostanze immateriali della metafisica platonica, le idee, non appaiono più come essenze autonome, ma come *determinazioni del contenuto dell'attività spirituale*: e se per la conoscenza nuova esse restano ancora qualche cosa di dato, di determinante, divengono intanto *pensieri originari di Dio* (1). Quindi gli archetipi incorporei del mondo dell'esperienza sono messi nell'interiorità dello spirito; la ragione non è più soltanto qualche cosa di appartenente all'*ὄνεια* o sua affine,

III, 1-5), dove l' « anima » è trattata in parte come forza motrice, in parte come potenza rappresentativa e appetitiva, lo spirito invece è rappresentato come il principio del giudizio, da un lato del bene e del male, dall'altro del vero e del falso: in questo soltanto, insegna Origene, sta la libertà dell'uomo. La medesima triplice divisione appare poi in PLOTINO in relazione con tutta la sua costruzione metafisica: *Enn.*, II, 9, 2; Cfr. sotto § 20, 7.

(1) Confr. NICOMACO, *Arithm.*, Intr. I, 6.



ma è tutta l'ὄνεια stessa: il mondo immateriale è riconosciuto come il mondo dello spirito (1).

In corrispondenza di ciò in Plotino (2) lo spirito (νοῦς) viene definito come l'unità, che porta seco la molteplicità. Sotto il rispetto metafisico, ciò dà allo spirito la posizione della dualità determinata dalla prima unità nella serie delle emanazioni (cfr. § 20, 2 e 7); ma più notevole è il significato psicologico di questa dottrina. Poichè in essa appare per la prima volta lo spirito come funzione *sintetica*, che produce la molteplicità dalla sua unità più elevata. Da questo punto di vista generale, i *neoplatonici* hanno ridotto la psicologia della conoscenza sotto il principio dell'*attività della coscienza*. Poichè l'«anima superiore» non può essere considerata più come passiva, ma per la sua essenza, anche in tutte le sue funzioni, soltanto come attiva (3). Ogni sua cognizione (σύνεσις) sta nella sintesi (σύνθεσις) di momenti differenti (4); anche là dove la conoscenza si riporta a ciò che è dato in modo sensibile, patisce solo il corpo, mentre l'anima nel divenire cosciente (συναίσθησις e παρακολούθησις) si comporta in modo attivo (5): e lo stesso vale dei sentimenti sensitivi e degli affetti. Così nel campo sensibile lo stato dell'eccitazione vien distinto dalla sua coscienza: il primo è una passione del corpo (o anche dell'anima inferiore); la seconda, già nella percezione cosciente (αυτηλήψις) è un atto dell'anima supe-

(1) Con questa variazione è passata al futuro la teoria platonica delle idee, poichè l'ammise PLOTINO e con lui tutto il neoplatonismo. Tuttavia ciò non avvenne senza contrasto: LONGINO protestò, e il suo discepolo PORFIRIO scrisse un lavoro proprio *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*: PORF., *Vit. Plot.*, 18 e sgg.

(2) PLOT., *Enn.*, V, 9, 6; 3, 15; 4, 2.

(3) PORFIRIO, *Sent.*, 10, 19 e pass.

(4) PLOT., *Enn.* IV, 3, 26.

(5) *Ibid.*, IV, 4, 18 e sgg. Il termine *συναίσθησις* — il cui significato del resto ricorda il *κοινὸν αἰσθητήριον* di Aristotele ed anche PLAT., *Teet.*, 134 e sgg. — si trova egualmente in ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Quaest.*, III, 7, p. 177, e similmente GALENO rispetto al cambiamento dell'organo corporeo usa l'espressione *διάγνωσις* per indicare il suo divenir cosciente.

riore, che Plotino descrive come una specie di ripiegamento (riflessione) del pensiero (1).

Se così la *coscienza* fu concepita come l'osservazione attiva degli stati, delle funzioni e delle determinazioni dello spirito, — teoria, che (secondo Filopono) è stata esposta specialmente dal neoplatonico Plutarco —, in Plotino si ebbe anche il concetto dell'autocoscienza (*παρακολούθειν ἑαυτῷ*) (2).

Secondo l'analogia della distinzione aristotelica della ragione « attiva » e della ragione « passiva », Plotino intese questo concetto dell'autocoscienza nel senso che lo spirito come pensiero (*νόησις*) in movimento, attivo, ha per oggetto sè stesso come pensiero quieto oggettivo (*νοητόν*): lo spirito come sapere e lo spirito come essere sono qui la medesima cosa.

Il concetto dell'autocoscienza nel senso di quell'epoca implica però anche un colorito etico religioso. La *σύνεσις* è egualmente *συνείδησις* — *coscienza*, cioè il sapere dell'uomo non solo rispetto a' suoi propri stati ed azioni, ma anche al loro valore morale e al precetto, al cui adempimento egli mira: ed appunto nella dottrina dei Padri della chiesa cristiana la dottrina dell'autocoscienza si svolge non solo come conoscenza che l'uomo ha dei propri peccati, ma anche come pentimento (*μετάνοια*), nell'atto che li combatte. Questo mutamento coincide col fatto, che nella concezione cristiana quell'attività della coscienza era considerata meno sotto la forma delle funzioni teoretiche che sotto quella delle funzioni pratiche. La libertà del volere qui è il concetto centrale. Se i padri orientali della chiesa furono in parte più vicini all'intellettualismo della filosofia ellenistica o almeno gli fecero delle concessioni, l'accentuazione della volontà nella psicologia e nella dommatica si presenta più forte che mai nei maestri della chiesa occidentale, più nudriti di romanesimo. In essi domina la tendenza a considerare lo spirito, il principio immateriale, in quanto è conoscenza, come passivo, e determinato dal

(1) PLOT., *Enn.*, I, 4, 10.

(2) *Ibid.*, III, 9.

suo oggetto, ma in quanto esso è volontà, come attivo e determinante.

5. La concezione dello *spirito come principio autonomo, creatore*, non è rimasta nel significato psicologico, etico e gno-seologico, ma, al tramonto dell'antichità, si è levata al *pensiero dominante della metafisica religiosa*. In fatti questa concezione presentava la possibilità di superare quel dualismo che formava il presupposto di tutto il movimento mentale religioso contemporaneo, essendo stato fatto il tentativo di derivare anche la materia da questo spirito creatore.

Quindi l'ultimo ed il più alto problema dell'antica filosofia è stato questo: intendere *il mondo come un prodotto dello spirito*, abbracciare anche il mondo materiale, con tutti i suoi fenomeni, come cosa di origine e di contenuto essenzialmente spirituale. La *spiritualizzazione dell'universo* è il prodotto definitivo dell'antica filosofia.

A questo compito hanno lavorato egualmente il cristianesimo ed il neoplatonismo, Origene e Plotino. Per ambidue, il dualismo dello spirito e della materia rimane saldo, in quanto si tratti del mondo fenomenico e specialmente di questioni etiche; il sensibile è sempre considerato come il male, l'estraneo a Dio, dal quale l'anima si deve liberare, per ritornare ad unirsi col puro spirito: ma anche questa tenebra dev'essere chiarita dalla luce eterna, la materia deve essere riconosciuta come una creazione dello spirito. Così l'ultimo punto di vista dell'antica filosofia è il *monismo dello spirito*.

ma nella soluzione di questo comune problema la filosofia del cristianesimo e quella del neoplatonismo procedono per vie molto diverse.

## § 20. — Dio e Mondo.

La speciale divergenza fra monismo metafisico e dualismo etico-religioso, che determina il carattere di tutta la filosofia alessandrina, concentra tutto il pensiero del tempo intorno al problema più complicato e più grave, a quello del rapporto fra Dio e il mondo.



1. Già dal lato puramente teoretico, questo problema era già dato per l'antitesi fra la filosofia aristotelica e quella stoica: quella ammetteva la trascendenza di Dio, cioè la sua completa separazione dal mondo, altrettanto energicamente come questa l'immanenza, cioè il pieno intervento di Dio nel mondo. Quindi il problema e l'indirizzo fondamentale della sua soluzione bisogna vederli già nella mescolanza eclettica (1) della cosmologia peripatetica e di quella stoica, come tipo della quale viene considerato lo scritto pseudo-aristotelico *Del mondo* (2). Con la dottrina aristotelica, che l'essenza di Dio debba essere collocata molto al di sopra della natura (come la totalità delle cose singole mosse) e specialmente oltre il cangiamento dell'esistenza terrena, si collega qui lo sforzo degli Stoici di tener dietro all'azione di Dio a traverso tutto l'universo fino in ogni cosa singola. Per gli stoici il mondo era lo stesso che Dio; Aristotele vide in esso un essere vivente mosso secondo un fine, la cui sfera estrema sia messa in movimento solo dall'aspirazione verso la forma pura eternamente immobile, il quale movimento si comunica poi, con sempre minore completezza, alle sfere inferiori: in questo libro invece, dove si uniscono le due dottrine, il macrocosmo appare come il sistema simpatico in sé delle cose singole, in cui la forza del Dio sopraterreno per sé domina, sotto le forme più diverse, come il principio della vita. La mediazione fra deismo e panteismo si ottiene in parte mediante la distinzione fra essenza e forza di Dio, in parte mediante la gradazione delle manifestazioni divine, la quale dal cielo stellato fisso scende fino alla terra. La teoria del pneuma si collega con il concetto aristotelico di Dio, essendo

(1) Intorno allo *stratonismo* come trasformazione della dottrina aristotelica affine alla Stoa, secondo l'indirizzo dell'immanenza panteistica, è stato già trattato nel § 15, 1.

(2) Questo libro (stamp. negli scritti di Arist. 391 e sgg.) dovette esser composto verso il principio del primo secolo dopo Cristo. Apuleio ne ha fatto un rimaneggiamento latino; in ted. l'ha tradotto W. CAPELLE, (Jena, 1907).

le forze della vita della natura intese come gli atti dello spirito puro (1).

Con questa variazione però non si fece che accrescere la difficoltà, che già era nella dottrina aristotelica della azione della divinità sul mondo: in fatti, con la pura spiritualità, che doveva costituire l'essenza della divinità, difficilmente poteva accordarsi la materializzazione dell'azione sua — e questa doveva consistere appunto nel movimento della materia; anche Aristotele non aveva messo pienamente in chiaro il rapporto del motore immobile con il mosso (cfr. § 13, 5) (2).

2. Più ancora ebbe ad acuirsi il problema con l'acuirsi del dualismo religioso, il quale, non contento di contrapporre Dio, come spirito, alla materia, la sfera soprassensibile alla sensibile, seguì piuttosto la tendenza di potenziare l'essere divino su tutto il mondo dell'esperienza e su ogni contenuto determinato, e quindi di fare anche del *Dio supermateriale un Dio superspirituale*. Questo si trova già nei *neopitagorici*, il cui oscillare fra i differenti stadi del dualismo si nasconde dietro espressioni simboliche numerali. Presi l'« uno » e la « duplicità indeterminata » come principii, quest'ultima rappresenta sempre la materia come l'elemento impuro, come la cagione dell'imperfetto e del cattivo; ma l'uno ora è considerato come la forma pura, come spirito, ora anche come la « causa delle cause » che è al di sopra di ogni ragione, come l'essenza primitiva, che ha fatto nascere da sè stessa il contrasto di quell'uno derivato e della duplicità dello spirito e della materia: in questo caso il secondo uno, l'uno primogenito

(1) Cfr. specialm. cap. 6, 397 b 9.

(2) Queste difficoltà in Aristotele si mostrano specialmente nel concetto dell'*ἀφῆ*: poichè realmente il « contatto » del motore col mosso era considerato come condizione del movimento, così dovette parlarsi anche di un contatto fra Dio ed il cielo delle stelle fisse, il che, però data l'essenza puramente spirituale della divinità, faceva nascere dei dubbii e l'*ἀφῆ* in questo caso aveva un significato limitato e spiritualmente diverso (rapporto immediato): cfr. ARIST., *De gen. et corr.*, I, 6, 323 a 20.

(*πρωτόγονον* *ἕν*) appare come la copia perfetta dell' uno supremo (1).

Questo sforzo, essendo reso lo spirito un prodotto, sia pure il primo ed il più perfetto, della divinità, portò a questo: ad innalzare il concetto della divinità all'*assenza assoluta di qualità*. Questo appare già in Filone, il quale rilevò sì energicamente il contrasto fra ogni cosa finita e Dio, che contrassegnò quest'ultimo espressamente (2) come privo di proprietà (*ἄπορος*): poichè, essendo Dio superiore a tutto, di lui si può dire solo, che non ha nessuno dei predicati finiti noti alla conoscenza umana: nessun nome lo nomina. Questa (detta così più tardi) «teologia negativa» la troviamo anche negli *apologeti* del cristianesimo che sono sotto l'influenza di Filone, specialmente in Giustino (3), ed anche in parte negli *gnostici*.

Ma noi l'incontriamo ancora, in forma per quanto è possibile ancora più elevata, nel neoplatonismo. Come già negli scritti ermetici (4), Dio era stato considerato come infinito ed incomprendibile, come senza nome, come il principio dell'essere e della ragione, il quale si leva sopra ogni essere, così anche per Plotino la divinità è l'essere primitivo assolutamente trascendente, come unità perfetta ancora superiore allo spirito, il quale, come principio, che già nell'unità contiene la pluralità (§ 19, 4), non può essere derivato se non da Dio. Questa unità, τὸ ἕν, precede ogni pensiero ed essere, è infinita, informe, e «di là» (*ἐπέκειντα*) dal mondo spirituale come dal mondo sensibile, quindi senza coscienza e senza attività (5).

Ma se Plotino aveva indicato questo Primo (τὸ πρῶτον) inesprimibile come l'uno, che sia causa di ogni pensiero

(1) NICOMACO, *Theol. Arithm.*, p. 44.

(2) FIL., *Leg. Alleg.*, 47 a.

(3) GIUST., *Apol.*, I, 61 e seg.

(4) *Poemand.*, 4 e seg.

(5) S'intende di leggieri, che per il rapporto dell'uomo con questo essere-dio soprarazionale, superiore ad ogni operare, volere e pensare apparve necessario anche uno stato di estasi soprarazionale senza volontà e senza coscienza: cfr. sopra § 18, 16.

e di ogni essere, e come il bene, come il fine assoluto di ogni divenire, ciò tuttavia non parve sufficiente per quelli che vennero dopo: Giamblico pose di là dall'έν plotiniano ancora un uno più alto, affatto inesprimibile (πάντη ἄρρητος ἀρχή) (1), e Proclo gli tenne dietro.

In questo nesso, il concetto dell'*infinito* ebbe una nuova valutazione completa e oltremodo importante (2). Allo spirito dei Greci misurato e preciso, l'*infinito* originariamente era apparso come l'imperfetto, l'incompleto, e solo contro voglia la metafisica, considerando l'*infinito* dello spazio e del tempo, aveva acconsentito (3) ad ascrivere all'*infinito* un'altra secondaria specie di realtà (Pitagorici, Atomisti, Platone). Ma ora, *infinità* (4) era divenuto l'unico predicato, che, di fronte alle cose finite del mondo, doveva essere ascritto alla più alta realtà o alla divinità: anche la teologia «negativa» poteva consentire questa espressione: doveva chiamarsi *infinita* la forza divina primitiva, che, nella filosofia stoico-neopitagorica della natura, era stata considerata come l'essenza che governa il mondo con i suoi effetti — *infinito* l'«uno», da cui il neoplatonismo fece derivare l'immenso numero delle forme cosmiche — *infinita*, perchè libera da ogni limitazione, la volontà creatrice di Dio, la quale secondo la dottrina cristiana aveva suscitato il mondo dal niente — *infinita* anche questa alta personalità stessa in contrapposto alle persone finite.

Così il concetto dell'*infinità*, mediante questo svolgimento finale dell'antica filosofia, è divenuto una nota integrante della più alta realtà metafisica: esso appartiene non solo all'universo nella sua estensione spaziale e temporale, ma

(1) DAMASC., *De princ.*, 43.

(2) Cfr. JON. COHN, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems* (Lipsia, 1896).

(3) Facendo astrazione dalla particolare definizione di Anassimandro, la quale si muove essenzialmente in altro indirizzo.

(4) Si può accennare solo brevemente, come in questi concetti si siano mescolate dal principio le note della illimitatezza (quantitativa) (ἀπειρον) e quelle della indeterminatezza (quantitativa).

anche alla più intima essenza delle cose e sopra tutto alla divinità. Specialmente quest'ultima fusione è divenuta così salda e sicura, che per la coscienza moderna, sia nella rappresentazione sia nel sentimento, è affatto evidente concepire l'essenza più alta come l'« infinito », rispetto a tutte le cose ed ai rapporti finiti.

3. Contro le volate dialettiche, che il concetto della divinità infinita minacciava di subire specialmente presso i neoplatonici posteriori, lo *sviluppo chiesastico del pensiero cristiano* ha mantenuto la sua potente energia, tenendosi fermo al *concetto di Dio come personalità spirituale*. E ciò non per riflessione e fondamento filosofico, ma per l'attaccamento immediato alla viva persuasione della comunità, ed appunto in ciò consistette la sua forza psicologica e storico-universale. Spira queste credenze il nuovo Testamento, le difendono in tutta la diversità dei suoi indirizzi e delle sue idee speciali tutti i rappresentanti della patristica, ed appunto per mezzo loro la dottrina cristiana si distingue dovunque dalle soluzioni ellenistiche del problema capitale religioso-filosofico.

L'ellenismo vede nella personalità, anche dov'essa era intesa nella forma puramente spirituale, una limitazione ed una definizione, che esso ama considerare come estranee alla più alta essenza e ammette solo per gli dei particolari come per gli uomini: il cristianesimo richiede come religione vivente un *rapporto personale dell'uomo col principio universale inteso come la suprema personalità*, ed esprime ciò nel concetto della *filiazione dell'uomo da Dio*.

Se quindi il concetto della personalità come interiorità spirituale rappresenta il risultato essenzialmente nuovo, a cui s'intrecciavano nel pensiero greco ed in quello ellenico i motivi teoretici ed i motivi etici, il cristianesimo raccolse questa eredità del mondo antico, mentre il neoplatonismo si ripiegò nell'antica concezione, che vedeva nella personalità solo un prodotto passeggero di una *cita impersonale del tutto*. L'elemento essenziale della concezione cristiana del mondo, è che essa considera come essenza della realtà la persona ed il rapporto delle persone fra loro.



4. Ma non ostante questa importante differenza rimane per tutti gl' indirizzi della filosofia alessandrina il medesimo problema, di rimettere la divinità, sottratta al mondo sensibile, in quei rapporti, che il bisogno religioso richiede: poichè quanto più profondamente era sentita l'antitesi fra Dio e mondo, tanto più ardente divenne la brama di superarla: di superarla con una *conoscenza*, che voleva intendere il mondo movendo da Dio, e con una *vita*, che dal mondo voleva ritornare a Dio.

Quindi il dualismo di Dio e mondo, come quello di spirito e materia, non è che il punto di partenza sentimentale ed il presupposto della filosofia alessandrina: ma suo scopo è sempre, teoreticamente e praticamente, il riuscire a vincerlo. Appunto in ciò consiste la singolarità di questo tempo, nell'essersi affaticato a colmare nel sapere e nel volere il profondo abisso, che esso trova nel suo sentimento.

Certo, quest' epoca produce anche tali intuizioni del mondo, in cui il dualismo è così potente da esser fissato come linea fondamentale irremovibile. Di questo gruppo fanno parte i platonici come Plutarco, i quali non solo trattarono la materia come principio originario accanto alla divinità, perchè quest' ultima non può certamente essere la cagione del male, ma anche ammisero, nella formazione di questa materia indifferente per il mondo, accanto a Dio, come terzo principio, l' anima del mondo cattiva. Ma in modo tutto speciale va qui considerata una parte dei sistemi gnostici.

Questo primo e fantastico tentativo di una teologia cristiana era dominato dal pensiero del peccato e della redenzione, ed il carattere fondamentale dello gnosticismo consiste nell'aver messo in rapporto i concetti della filosofia greca con i miti delle religioni orientali. Così in Valentino accanto alla divinità (*προπάτωρ*) diffusa nella moltitudine (*πλήρωμα*) di forme spirituali, appare il vuoto (*τὸ κένωμα*) egualmente originario dall' eternità, accanto alla forma la materia, accanto al bene il male: e se dall'intimo sviluppo della divinità (cfr. sotto 6) è già formato in quella « moltitudine » un intero mondo dello spirito, tuttavia il mondo corporeo non è ritenuto se non come opera di un Eone

caduto (cfr. § 20, 6 e 21, 4) il quale dà alla materia la sua interiorità. Allo stesso modo Saturnino contrappose al regno luminoso di Dio la materia, come campo del dominio di Satana, e considerò il mondo terreo come un dispartato spazio limitato, per il cui possesso gli spiriti buoni ed i cattivi lottano mediante la loro influenza sugli uomini. Sullo stesso indirizzo fu la mitologia di Bardesane, il quale oltre al « padre della vita » ammise una divinità femminile, come potenza ricettiva nella formazione del mondo.

Ma il dualismo raggiunse il suo maggior culmine in una religione mista, che, sotto l'influenza del sistema gnostico, col ritorno all'antica mitologia persiana, nacque nel terzo secolo, nel *manicheismo* (1). I due regni del bene e del male, della luce e delle tenebre, della pace e della lotta si trovano qui di fronte eternamente, come i loro capi, Dio e Satana: anche qui la formazione del mondo è intesa come una mescolanza di elementi buoni e di elementi cattivi prodotta dalla violazione dei loro confini; si ammette nell'uomo la lotta di un'anima buona appartenente al regno della luce e di un'anima cattiva che nasce dalle tenebre, ed è attesa una redenzione, che deve separare di nuovo nettamente i due regni.

Così, in questo sviluppo, appare sempre più chiaramente che il dualismo di questa epoca poggiava essenzialmente su motivi etico-religiosi. Diventando l'apprezzamento, che caratterizza uomini, cose e religioni come buone o cattive, il punto di vista della spiegazione teoretica, si giunge a ricondurre l'origine dell'universo così diviso a due diverse cause, di cui nel senso della valutazione soltanto

(1) Il fondatore, Mani (probabilmente 240-280) dava la sua dottrina per il completamento del cristianesimo e per una rivelazione del Paraclito: egli soggiacque alla persecuzione dei sacerdoti persiani, ma la sua religione trovò molto presto grande diffusione e si conservò viva in pieno medio-evo. Ne siamo informati sopra tutto per opera di Agostino, che ne fu seguace per un certo tempo. Cfr. F. C. BAUR, *Das manichäische Religionsystem*, Tübinga, 1836; O. FLÜGEL, *Mani und seine Lehre*, Lipsia, 1862.

una, quella del bene, deve valere come positiva ed avere il nome di divinità, mentre sotto l'aspetto teoretico anche l'altra mantiene pienamente la sua pretesa all'originarietà metafisica e all'eternità (ὀψείζ). Ma già da questi rapporti si può vedere, che, non appena il rapporto metafisico fosse adattato pienamente a quello etico, questo per sè stesso doveva portare a una eliminazione del dualismo.

5. Di fatti, il dualismo produsse per i suoi propri motivi una serie di idee per cui esso stesso preparava la sua sconfitta. Quanto più aspro era pensato il contrasto fra l'Iddio spirituale ed il mondo materiale, quanto più grande il distacco fra l'uomo e l'oggetto della sua aspirazione religiosa, tanto più si faceva sentire il bisogno di riconnettere, mediante *membri intermedi*, ciò che così era stato separato. Teoreticamente, il loro significato consisteva nel rendere comprensibile e legittima l'azione della divinità sulla materia ad essa estranea ed indegna di essa; praticamente, essi avevano il significato di servire fra l'uomo e Dio come *mediatori*, che potessero guidare l'uomo dalla sua bassezza sensibile, mediante il loro aiuto, all'essere supremo. Ambedue gl'interessi accennano egualmente al metodo, con cui già gli antichi accademici e dopo di loro gli stoici avevano saputo sviluppare, nella loro religione naturale, la credenza nelle divinità inferiori.

La elaborazione di questa teoria della mediazione fu tentata in grande stile prima da Filone, il quale le diede un indirizzo determinato, mettendola in stretti rapporti da un lato con la teoria neopitagorica delle idee, dall'altro con la teoria degli angeli della sua religione. Le potenze mediatrici, nella cui considerazione Filone aveva presenti sopra tutto il significato teoretico e la spiegazione dell'influenza di Dio sul mondo, egli le contrassegna, secondo il variare della sua ricerca, ora come le idee, ora come le forze operanti, ora come gli angeli di Dio: ma sempre vi è connesso il concetto, che questi membri intermedi partecipano di Dio e del mondo, che essi appartengono a Dio e tuttavia sono diversi da lui. Così le idee sono da un lato (secondo il neopitagorismo) pen-

sieri di Dio, contenuto della sua sapienza, ma dall' altro lato (secondo l'antico platonismo) un mondo intelligibile di modelli creato da Dio. Questi modelli devono essere insieme le forze operanti, che informano la materia disordinata secondo il loro contenuto finale: esse appariscono tuttavia come potenze autonome, a cui spettano la formazione e la conservazione del mondo, sicchè viene evitato quel rapporto immediato fra Dio e mondo: ma tosto queste forze sono trattate di nuovo come un elemento inerente all'essenza divina e che alla sua volta la rappresenta. Gli angeli finalmente, che sono identificati con quelle idee e con quelle forze, sono forme mitiche speciali e vengono contrassegnati come i servi, i messi, i legati di Dio; ma dall'altro lato essi rappresentano tuttavia i lati differenti e le proprietà dell'essenza divina, che, come tutto, inconoscibile ed inespri- mibile nella sua profondità, si manifesta appunto in essi. Questa doppia natura determinata dal concetto fondamentale del sistema porta seco, che le forze ideali degli angeli hanno il valore di un contenuto concettuale generale e tuttavia sono fornite di tutti gli attributi della personalità: quest' amalgama proprio della concezione scientifica e di quella mitica, questo crepuscolo indeterminato, in cui persiste tutta la dottrina, è, qui, appunto l'elemento essenziale e l'elemento importante dal punto di vista storico-universale.

Lo stesso vale dell'ultima conseguenza, con cui Filone ha chiuso questo processo di pensieri. La gran quantità delle idee, delle forze e degli angeli era per sè stessa un intero mondo, in cui dominava la molteplicità e il movimento: fra essa e la divinità una, immobile, immutabile v'era bisogno di un anello intermedio più elevato. Come le idee rispetto ai fenomeni singolari, così deve comportarsi rispetto alle idee la più alta di esse (*τὸ γεννικώτατον*), l'«idea delle idee»; e come la forza rispetto ai suoi effetti sensibili, così rispetto alle forze deve comportarsi la forza razionale universale: il mondo degli angeli deve trovare la sua conclusione unica in un arcangelo primitivo. Questo insieme dell'azione universale divina Filone lo indica con il con-

cetto stoico del *logos*; ma anche questo appare in lui in un valore oscillante, mutevole: il *logos* è da un lato la sapienza divina riposante in sè. (*σοφία* o *λόγος ἐνδιάθετος* cfr. p. 254, n. 1) e la forza generante razionale dell' Altissimo, ma è dall' altro lato anche la ragione procedente dalla divinità (*λόγος προφορικός*) la copia indipendente, il figliuolo primigenio, nè increato come Dio, nè creato come gli spiriti e gli uomini: è il secondo Dio (1). Per mezzo suo Dio ha creato il mondo, ed esso è viceversa, anche il gran sacerdote, che con la sua intercessione stabilisce e conserva i rapporti fra l' uomo e la divinità; esso è conoscibile, mentre Dio stesso rimane superiore a tutte le determinazioni ed inconoscibile: egli è Dio, in quanto esso costituisce il principio vitale del mondo.

Così, trascendenza ed immanenza di Dio, come potenze speciali, si separano per rimanere tuttavia insieme; il *logos*, come Dio interiore del mondo, è « la sede » del Dio esteriore al mondo. Quanto più difficile è concepire questo rapporto, tanto più ricche sono le espressioni, in cui è rappresentato da Filone (2).

6. Con questa dottrina del *logos* era fatto ora il passo decisivo per colmare l' abisso fra Dio e mondo sensibile con una serie graduale di forme, che scendesse con passaggio graduale dall' unità alla molteplicità, dall' immutabilità alla mutabilità, dall' immateriale al materiale, dallo spirituale al sensibile, dal perfetto all' imperfetto, dal bene al male; e quando questa graduazione fu intesa anche come un sistema di cause e di effetti, che alla loro volta erano intesi come cause, allora si ebbe una nuova

(1) FILONE in EUS., *Præp. ev.*, VII, 13, 1. Con intonazione un po' più forte della personalità questo stesso concetto si trova in GIUSTINO, *Apol.*, I, 32, *Dial. c. Tryph.*, 56 e seg.

(2) In connessione con tutto questo dottrine sta di fatto che in Filone l' elemento spirituale del mondo dell' esperienza assume una posizione non chiara fra l' immateriale ed il materiale: il *νοῦς* dell' uomo, la potenza del pensiero e la forza della volontà, è una parte del *logos* divino (anche i demoni, storicamente, sono detti *λόγοι*) ed è caratterizzato anche come il pneuma più sottile.

esposizione del *processo cosmogonico*, col quale mediante tutte queste parti intermedie il mondo sensibile fu derivato dall'essenza divina: ma sorse insieme un pensiero che considerò le tappe di questo procedimento anche retrospettivamente come i gradini della riunione dell'uomo, smarritosi nel mondo sensibile, con Dio. In così ampi nessi, si inizia teoricamente e praticamente la vittoria sul dualismo.

Così risorse il problema, che s'erano già proposto Platone nel suo ultimo periodo pitagorizzante ed i più antichi accademici, quando con l'aiuto della teoria dei numeri cercavano di concepire il processo delle idee e delle cose dall'unità divina (cfr. sopra § 11, 5). Ma già allora era risultato, che questo schema dello sviluppo della molteplicità dall'unità, rispetto al suo rapporto con i predicati valutativi, dava luogo a due spiegazioni contrarie. La concezione platonica rappresentata da Senocrate mirava a riconoscere l'uno come il bene e il perfetto, e il suo derivato come l'imperfetto ed il male: ad essa si contrappose in Speusippo il concetto, che il bene sia il prodotto finale, non il punto di partenza dello sviluppo, e che quest'ultimo bisogna cercarlo invece nell'indeterminato, nell'incompiuto (1). Si suol distinguere le dottrine così distinte come *sistema dell'emanazione* e *sistema dell'evoluzione*. Il primo nome nasce dal fatto, che in questo sistema, che prevalse recisamente nella filosofia religiosa dell'alessandrinismo, le formazioni speciali del logos generatore del mondo erano indicate spesso, con termine stoico, come «emanazioni» (*ἀπόρροιαί*) dell'essenza divina.

Tuttavia anche nella filosofia alessandrina non mancarono ricerche evoluzionistiche; specialmente esse si trovano nello *gnosticismo*; questo in fatti, dovette aver la tendenza, data la sua acuta tensione del dualismo di Dio e della materia, a cercare la via d'uscita monistica piuttosto in un *primo principio indifferente*, che si sia posto fra i due opposti. Ma dove gli gnostici — e questo è ap-

(1) Cfr. ARIST., *Met.*, XIV, 4, 1091 b 16; XII, 7; 1072 b 31.

punto il caso nei più notevoli di essi — sorpassano il dualismo, essi delineavano non solo un *processo* cosmologico, ma un *processo teogonico*, per mezzo del quale la divinità si sarebbe svolta dall' oscuro essere primitivo, mediante l'antitesi, fino alla piena rivelazione. Così in Basilide la *cansa* originaria innominabile si chiama il Dio non ancora esistente (ὁ οὐκ ὄν θεός): questi, avrebbe procreato il seme del mondo (πανσπερμία), in cui sono disordinatamente le forze spirituali (πνευματικαί) accanto a quelle materiali (ἄμορφα): ma la formazione e l'ordinamento di questo caos di forze si compie mediante l'aspirazione alla divinità. Qui si distinguono le diverse « filiazioni », il mondo spirituale (ὁπερλοσμία) dal mondo materiale (κόσμος) e nel processo temporale del divenire, in fine, tutte le sfere della divinità così sviluppata; ciascuna perviene al posto assegnatole, l'agitazione della lotta cessa, e la pace e la luce regnano su tutto.

In curiosa mescolanza appaiono nella dottrina di Valentino motivi evoluzionistici ed emanatistici. Qui il mondo spirituale (πλήρωμα) o sistema degli « Eoni », delle essenzialità eterne, per una parte è sviluppato come svolgimento dell'oscura profondità primitiva (βῆθος) in una autorivelazione, ma per un'altra parte come prodotto degradante di forme imperfette. Lo schema mitico quindi è l'accoppiamento orientale di divinità maschili e femminili. Nelle più elevate « sizigie » accanto al primo principio si ha il « silenzio » (σιγή), che è chiamato anche pensiero (ἔννοια). Da questo legame dell'essere primitivo con la capacità del divenire cosciente deriva come primigenio lo spirito (chiamato qui νοός), il quale nella seconda sizigia ha come suo oggetto la « verità », cioè il mondo intelligibile, il regno delle idee. Così divenuta piena rivelazione, la divinità si presenta nella terza sizigia come « ragione » (λόγος) e « vita » (ζωή), e diventa il principio della rivelazione esteriore nella quarta sizigia come « uomo ideale » (ἄνθρωπος) e « comunità di vita » (ἐκκλησία). Se con questo già è cominciato il processo digradante, esso continua in modo, che dalla terza e dalla quarta sizigia procedono altri Eoni, che con quel numero sacro

« otto » formano l'intero pleroma, ma che stanno sempre più lontani dal principio originario: solo l'ultimo di questi Eoni, la « sapienza » (σοφία), è quello, che con la aspirazione peccaminosa al principio originario dà la occasione, che questa aspirazione si liberi da lui e sia lanciata nel vuoto materiale, il ζένωμα, per portare alla formazione del mondo terreno.

Se si tengono presenti i pensieri filosofici, che si nascondono dietro questa molteplice costruzione di miti, s'intende facilmente, che la scuola dei Valentiniani si deve dividere in molteplici concezioni. Poichè in nessun altro sistema di quel tempo sono così mescolati alla rinfusa motivi dualistici e monistici delle due maniere, l'evoluzionistica e l'emanatistica.

7. Concettualmente più chiari e liberi dallo apparato mitico, gli stessi motivi appaiono nella dottrina di Plotino, ma in modo che nella trattazione dell'insieme tutto il principio dell'emanazione elimina quasi totalmente gli altri due.

La sintesi di trascendenza ed immanenza è cercata anche da Plotino nel senso, che l'essenza di Dio vien mantenuta come l'unicità e l'immutabilità assoluta mentre la molteplicità e la mutabilità non toccano se non ai suoi effetti (1). Del « primo », che si leva al di sopra di tutte le determinazioni finite e delle antitesi, non può dirsi niente a rigore (cfr. sopra 2); solo impropriamente, nel suo rapporto con il mondo può essere indicato come l'uno infinito, come il bene e come la forza suprema (πρώτη δύναμις) e gli effetti di questa forza, i quali formano l'universo, non sono da considerarsi come diramazioni e parti della sua sostanza, non quindi come proprii « efflussi », ma piuttosto come risultati secondari *soprasorganti*, che non alterano in nessun modo la sostanza, ma che tuttavia si producono dalla necessità della sua essenza.

(1) In quanto troviamo qui nella forma teologica riprodotto il problema originario eleatico-eracleiteo della metafisica greca, che determinò anche il platonismo.



Come rappresentazione imaginosa e determinante tuttavia anche la concezione di questo rapporto, Plotino si serve dell'analogia della *luce*, la quale, senza perder nulla rispetto alla sua essenza o anche senza entrare in movimento, irradia nell'oscurità, e produce intorno a sè un'atmosfera di chiarore, in modo che dal punto d'origine perde sempre più di intensità e finalmente si perde da sè stessa nell'oscurità. Così anche gli effetti dell'Uno e del Bene, quanto più per le singole sfere se ne allontanano, divengono sempre più imperfetti e finalmente trapassano nell'elemento opposto, oscuro e cattivo, la materia.

La prima sfera di quest'azione divina è, secondo Plotino, lo *spirito* (*νοῦς*), con cui l'unità superiore si scinde nella duplicità di pensiero ed essere, cioè della coscienza e dei suoi oggetti. In esso l'essenza della divinità è contenuta come unicità della funzione del pensiero (*νόησις*): poichè questo pensiero identico con l'essere (come nel concetto aristotelico di Dio) non è considerato come un'attività che comincia e finisce, mutevole negli oggetti, ma come la concezione sempre identica, eterna del contenuto, che è essenzialmente identico. Ma questo contenuto, il mondo delle idee, che in contrapposizione ai fenomeni rappresenta l'essere eterno (*ὄνσια* in senso platonico), è come mondo intelligibile (*κόσμος νοητός*) insieme il principio della molteplicità. Poichè le idee sono non solo pensieri e modelli, ma anche forze motrici (*νοῖ δυνάμεις*) della realtà inferiore. I concetti fondamentali (categorie) di questo mondo intelligibile, poichè nella loro unità e molteplicità sono riuniti e poi di nuovo divisi come principii del persistere e dell'accadere, sono quindi cinque (1): l'ente (*τὸ ἔν*), la quiete (*στάσις*), l'accadere (*κίνησις*), l'identità (*ταυτότης*) e la diversità (*ἕτεροτότης*). Lo spirito, quindi, come funzione determinata rispetto al contenuto, portante in sè la molteplicità è la forma, per mezzo della quale la divinità fa derivare da sè ogni realtà empirica: Dio, come principio creatore, come ragione universale, è spirito.

(1) Noti già dal dialogo *Sofista* del *Corpus Platonicum*: cfr. 254 b e seg. e sopra pag. [151 n. 3].

Ma lo spirito ha bisogno di una irradiazione simile, per produrre da sè il mondo; il suo prodotto più prossimo è l'*anima*, e questa alla sua volta si attua con l'informare la materia a corporeità. La posizione vera dell'« anima » consiste quindi nell'accogliere in sè, intuendolo, il contenuto dello spirito, il mondo delle idee, e secondo questo modello (εἰκὼν) forma il sensibile. Di fronte allo spirito creatore essa è il principio recettivo; di fronte alla materia è il principio operante. E questa dualità dei rapporti con l'elemento superiore e con l'elemento più basso è accentuata qui così fortemente, ebe (appunto come lo « spirito » si divide in pensiero ed essere), la « anima » a dirittura si sdoppia per Plotino: immersa nell'intuizione beata delle idee, essa è l'anima superiore vera e propria, la ψυχή nello stretto senso della parola; come forza informatrice essa è l'anima inferiore. ψόσις (eguale al λόγος σπειρατικός degli Stoici).

Tutte queste determinazioni riguardano da un lato l'anima generale (anima del mondo: Platone) dall'altro lato, anche le anime singole, che sono uscite da essa come sue forme speciali, quindi anche le anime umane. Dalla anima pura ideale del mondo è distinta la ψόσις, la forza creatrice della natura: da quella emanano gli Dei, da questa i demoni. Sotto l'anima consuetiva dell'uomo che si risolve allo spirito patrio sta la forza vitale, che forma il corpo. Così la separazione nelle note caratteristiche del concetto dell'anima, svoltasi realmente dal dualismo (cfr. § 19, 3), appare qui richiesta formalmente dal nesso del sistema metafisico.

Qui l'azione dell'« anima » sulla materia è intesa evidentemente come finalistica, risalendo essa in ultimo allo spirito e alla ragione (λόγος), ma, poichè essa è cosa dell'anima più bassa, vien considerata come un'azione senza scopo, senza coscienza, determinata da necessità naturali. Come i raggi esterni della luce penetrano nell'oscurità, così s'appartiene all'essenza dell'anima illuminare la materia con il suo splendore, che deriva dallo spirito e dall'Uno.

Ma la *materia* — e questo è uno dei punti più essenzia-

li nella metafisica di Plotino — non può essere considerata come una massa corporea che stia per sè accanto all'Uno; essa è piuttosto incorporea, immateriale (1).

Da essa sono bensì formati i corpi, ma essa stessa non è corpo, e poichè non è nè di natura spirituale, nè di natura corporea, non può essere determinata da nessuna proprietà (*ἄπορος*). Ma questa indeterminabilità gnoseologica vale in Plotino anche come indeterminatezza metafisica. La materia per lui è la negatività assoluta, la pura privazione (*στέρησις*), la completa assenza dell'essere, l'assoluto *non essere*: essa è rispetto all'Uno, come l'oscurità rispetto alla luce, come il vuoto rispetto al pieno. Questa *ὄλη* dei neoplatonici non è già quella aristotelica o la stoica, ma la platonica: è lo *spazio vuoto, oscuro* (2). A questo punto, nel pensiero antico, arriva l'effetto della purificazione eleatica dello spazio vuoto col non essere e dell'ulteriore elaborazione democriteo-platonica di questa dottrina: anche nel neoplatonismo lo spazio vale come il presupposto per la riproduzione, che le idee trovano nel mondo fenomenico sensibile, il *principium individuationis*. Quindi anche in Plotino l'anima inferiore, determinata per l'irradiazione sulla materia, la *ψύσις*, è il principio della divisibilità (3), mentre l'anima superiore possiede l'indivisibilità affine allo spirito e l'intima unità della coscienza.

Ma nella pura negatività è fondato il fatto che questa materia priva di proprietà può essere determinata anche mediante un predicato valutativo: essa è il male. Come mancanza assoluta (*πενία παντελής*), come negazione dell'Uno e dell'essere, essa è anche la negazione del bene: *ἀποουσία ἀγαθῶς*. Ma, introdotto così il concetto del male, esso ottiene anche la sua formazione speciale: il male non è

(1) *ἀσώματος*: *Ennead.*, III, 6, 7.

(2) *Ibid.* III, 6, 18. Lo spazio vuoto generale forma la possibilità (*ὑποκειµενον*) per l'esistenza dei corpi, mentre, dall'altro lato, la definizione particolare dello spazio è determinata dall'essenza dei corpi: II, 4, 12.

(3) *Ibid.*, III, 9, 1.

per sè stesso qualche cosa di esistente positivamente, ma è la mancanza, l' assenza del bene, il *non essere*. Questa concezione per Plotino offriva un argomento ben accetto alla *teodicea* : se il male non è, non ha bisogno di esser giustificato, e dai semplici concetti segue che è bene tutto ciò che è.

Quindi per Plotino il mondo sensibile non è male per sè, allo stesso modo come non è bene per sè; ma, giacchè in esso la luce passa nella tenebra, l'Uno nella materia, perchè così rappresenta una miscela di essere e non essere (qui si riaffaccia il concetto platonico della *γένεσις*); così è bene, in quanto partecipa di Dio e del bene, e cioè *in quanto è*, ed è male, in quanto partecipa della materia o del male, cioè *in quanto esso non è*. Il male vero e proprio (*πρώτον κακόν*) è la materia, la negazione : il mondo corporeo può esser chiamato male, solo perchè è formato di questa, è il male secondario (*δευτέρον κακόν*); ed all' anima tocca il predicato di cattiva, solo quando essa si abbandona alla materia. Certo, questo penetrare nella materia appartiene alle note essenziali dell' anima stessa; ma essa forma appunto quella sfera, per cui l' emanazione della divinità passa nella materia, ed il partecipare al male è quindi per essa una necessità naturale, che bisogna intendere come continuazione della sua propria origine dello spirito (1).

Mediante questa distinzione del mondo sensibile dalla materia Plotino poté giustificare anche la positività dei fenomeni (2). Poichè la forza primitiva opera sulla materia mediante lo spirito e l'anima, tutto ciò, che è vero nel

(1) Se quindi anche Plotino nella sua etica ha rilevato così fortemente la libertà nel senso di responsabilità, la nota dominante del suo pensiero metafisico appare nel fatto, che di questa libertà di « poter esser anche altro » egli non ha fatto un principio esplicativo, ma cercò di intendere il passaggio dell' essere universale nel male come una necessità metafisica.

(2) Molto caratteristico è sotto questo riguardo lo scritto (*Ennead.*, II, 9), che egli compose contro il disprezzo barbarico della natura presso gli gnostici.

mondo sensibile, è evidentemente anima\* e spirito. Di qui si irradia la spiritualizzazione del mondo corporeo, la spiritualizzazione dell' universo, che forma la caratteristica della concezione della natura di Plotino. Il materiale non è che il velo esterno, dietro di cui stanno anime e spiriti, come ciò che veramente opera. Il corpo è l'immagine o l'ombra dell' idea, che in esso si è formata della materia; la sua vera essenza è questo elemento spirituale, che appare nell' immagine sensibile.

In questo tralucere dell'essenzialità ideale attraverso la sua apparenza sensibile consiste la *bellezza*: grazie a questo irradiarsi della luce spirituale nella materia è bello tutto il mondo sensibile, ed è bello in esso l' individuo rappresentato secondo il suo modello. Nello scritto di Plotino intorno alla bellezza (*Ennead.*, 1, 6) questo concetto ci si presenta la prima volta subordinato al concetto fondamentale della sua filosofia: è il primo tentativo di un' estetica metafisica. Fin qui il bello era stato sempre un sinonimo del bene e del perfetto, ed i timidi principii di una soluzione ed autonomia del concetto, che s' incontrano nel *Convito* di Platone, sono stati appunto riassunti da Plotino: poichè anche la teoria dell' arte, a cui si limitò più tardi la scienza estetica, aveva considerato il bello, come si rileva chiaramente nel brano della poetica aristotelica, essenzialmente secondo i suoi effetti etici (cfr. § 13, 14). Ci volle tutto il decorso dell' antico movimento della vita e di quell' interiorità, che essa ebbe nel periodo religioso, perchè si producesse la coscienza scientifica di questo raffinatissimo ed elevatissimo valore dello spirito greco, ed il concetto, in cui ciò accade, è caratteristico per lo sviluppo, da cui emana: la bellezza — che avevano creata e goduta i greci — è conosciuta ora come la potenza vittoriosa dello spirito nell' estrinsecazione dei suoi fenomeni sensibili. Anche questo concetto è un trionfo dello spirito, che nello svolgimento della sua attività ha compreso infine la sua propria essenza e l' ha intesa come principio universale.

Rispetto quindi al mondo fenomenico, Plotino si trova nel punto di vista, che va contrassegnato come *trasfor-*

*mazione della natura nella vita dell'anima*, e così appare che rispetto a questi opposti il pensiero antico ha descritto il suo corso da un estremo all'altro: la scienza più antica conobbe l'anima soltanto come un prodotto accanto ai molti altri prodotti naturali, — per il neoplatonismo tutta la natura vale solo in quanto è reale, in quanto essa è anima.

Ma se viene applicato questo principio idealistico alla spiegazione delle cose e dei procedimenti particolari nel mondo spirituale, vien meno ogni temperanza e chiarezza della scienza della natura. Al posto di regolari nessi causali si presenta l'intreccio occulto, evanescente come un sogno, dell'anima universale, la potenza degli dei e dei demoni, la simpatia spirituale di tutte le cose, che si manifesta in meravigliosi rapporti fra loro. Tutte le forme della magia, dell'astrologia, della superstizione per sè stesse affluiscono in questa concezione della natura, e l'uomo sembra in essa circondato da forze prettamente superiori, e misteriose: questo mondo animistico è circondato come da un cerchio magico.

Tutto il procedere del mondo dalla divinità appare come una necessità infinita, eterna, e se Plotino parla di un ritorno periodico delle medesime forme particolari, per lui il processo universale è senza principio e senza fine. Come s'appartiene all'essenza della luce, di apparire eternamente nell'oscurità, così Dio non è senza l'irradiazione, con cui genera il mondo della materia.

In questa *vita universale dello spirito* sparisce la personalità individuale, come un fenomeno speciale subordinato. Uscita dall'anima totale come uno dei suoi innumerevoli svolgimenti, per la tendenza colpevole all'annientamento, essa è gettata dalla più pura preesistenza nel corpo sensibile, ed il suo compito è di liberarsi sopra tutto da esso e dall'essenza materiale e di «purificarsene». Solo quando abbia ottenuto ciò, può sperare di percorrere di nuovo i gradini, per cui è venuta dalla divinità, e ritornare a questa. Il primo passo positivo per quest'elevazione è la virtù civile o «politica», per cui l'uomo diviene come forza razionalmente creatrice nel mondo

fenomenico: ma poichè questa si attua soltanto in rapporto con l'oggetto sensibile, così molto al di sopra di essa sta (cfr. Aristotele) la virtù dianoetica della conoscenza, con cui l'anima si sprofonda nel proprio contenuto della sua vita spirituale: come sussidio e stimolo, Plotino esalta lo studio del bello, che nelle cose sensibili, intravede l'idea e che, superando la tendenza verso la materia, sale dal bello sensibile al bello spirituale. Ma anche questa virtù dianoetica, questa θεωρία estetica ed autointuizione dello spirito non è se non il primo passo a quel rapimento estatico, con cui l'individuo entra in unità inconsciente col principio del mondo (§ 18, 6). La salute e la felicità dell'individuo consiste nel suo inabissarsi nell'Unitutto.

I neoplatonici posteriori, Porfirio e ancora più Giamblico e Proclo, in quest'elevazione accentuano più di Plotino l'aiuto, che l'individuo trova nella religione positiva e nelle pratiche del suo culto. E poichè questi filosofi, come l'antica Accademia e la Stoa, equipararono i gradi differenti, da loro ancora più accresciuti, della provenienza del mondo dall'Uno, mediante allegorie più o meno capricciose, con le forme che le diverse religioni pagane hanno dato agli dei, era evidente, che col ritorno dell'anima a Dio, la quale doveva percorrere gli stessi gradi fino alla divinizzazione estatica, si ricorresse all'appoggio di queste divinità inferiori: e come la metafisica dei Neoplatonici degenerò in mitologia, così la loro etica degenerò in arte *teurgica*.

8. In complesso, la derivazione platonica del mondo da Dio, non ostante tutta la compenetrazione e la spiritualizzazione della natura, segue lo schema *fisico* del divenire. Questa irradiazione delle cose dalla forza primitiva è una necessità eterna inerente alla essenza di quella; è agire, incosciente e senza disegno, secondo uno scopo.

Ma nello stesso tempo, in questa concezione entra un motivo logico, che ha la sua origine nel carattere platonico antico delle idee come concetti generici. Come cioè la idea si comporta rispetto alle cose sensibili particolari, così, alla sua volta, la divinità rispetto alle idee si

comporta come l'elemento generale rispetto al particolare: Dio è l'universale assoluto, e secondo una legge della logica formale, per cui i concetti rispetto al contenuto diventano tanto più poveri, quanto più cresce la loro estensione, sicchè alla sfera  $\infty$  deve corrispondere il contenuto 0, l'universale assoluto è anche il concetto privo di contenuto del Primo. Se però da questo Primo deve discendere prima il mondo intelligibile, poi quello psichico, finalmente quello corporeo, allora il rapporto metafisico corrisponde al processo logico della *determinazione* o della *partizione*. Quindi il supremo universale deve essere considerato come la realtà più alta, metafisicamente più originaria: il metodo sillogistico deduttivo di Aristotele (cfr. § 12, 3) fu considerato come l'essenza della generazione e dell'origine reale, e in questo senso ogni particolare anche per la sua realtà metafisica fu derivato come un prodotto dall'universale. Questa dottrina fra i Neoplatonici più antichi è stata formulata principalmente da Porfirio nella sua esegesi alle categorie di Aristotele, ed a lui era riservato di rappresentare una parte importante nella filosofia medioevale, come motivo principale del realismo (cfr. sotto, § 23).

Frattanto Proclo, il quale intraprese ad esporre metodicamente lo schema logico dell'emanazione, si vide anche nella necessità di postulare, per la derivazione logica del particolare dall'universale, ancora un proprio *principio dialettico*. Il sistematico dell'ellenismo trovò un tale schematismo nel rapporto logico-metafisico, che Plotino aveva messo a base dello svolgersi del mondo dalla divinità. La derivazione della pluralità dall'unità importa che da un lato il particolare è simile all'universale, quindi l'effetto è contenuto e permane nella causa, dall'altro lato questo prodotto si contrappone al produttore come una cosa nuova, che sta a sè, e da essa deriva, ma in fine, appunto per questo rapporto antitetico il particolare tende di nuovo alla sua origine. Quindi *persistere, derivare, ritornare* (*μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*) o identità, differenza e unità del differente sono i tre momenti del processo dialettico, e Proclo condensò in questa formula dello svolgimento emanatistico, per cui ogni concetto doveva essere



pensato in sè—fuori di sè — ritornante in sè, l'intera costruzione metafisico-mitologica, con cui trattò la determinazione concettuale in una successione graduale, che si divide sempre triadimente. E così egli seppe assegnare anche ai sistemi degli Dei delle diverse religioni il loro posto nella sua costruzione mistico-magica dell'universo (1).

9. Invece, la caratteristica della *filosofia cristiana* consiste essenzialmente in questo: che nella concezione del rapporto di Dio col mondo, essa ha cercato di far valere il punto di vista *etico* del libero atto creativo. Attenendosi per la sua convinzione religiosa, al concetto della *personalità* dell' *Essere originario*, concepì la derivazione del mondo da Dio non come necessità fisica o logica dello sviluppo dell'essere, ma come un *atto di volontà*, e quindi la creazione del mondo non fu per essa un processo eterno, ma un *fatto isolato, temporaneo*. Ma il concetto, in cui si concentrarono questi motivi fondamentali, fu quello della *libertà del volere*.

Il concetto di questa aveva avuto prima il senso di riconoscere alla personalità dell'uomo finita e operante moralmente la capacità di una decisione fra diverse possibilità *dote*, indipendentemente da ogni influenza e costrizione esterna (Aristotele); poi aveva assunto il significato metafisico di un'attività acasuale di un individuo (Epicuro): applicato all'assoluto e considerato come proprietà di Dio, esso divenne nella filosofia cristiana il concetto della « creazione dal niente » trasformato nella dottrina di una *generazione acasuale del mondo dalla volontà di Dio*. Con ciò è escluso ogni tentativo di una spiegazione del mondo: il mondo è, perchè Iddio lo ha voluto, ed è così, come è, perchè Iddio così lo ha voluto. In nessun punto l'antitesi fra neoplatonismo e cristianesimo ortodosso è più acuta che in questo.

(1) Proclo assume una caratteristica personale per una mescolanza notevole e psicologicamente molto interessante del formalismo logico spinto fino alla pedanteria e dell'eccessiva, superstiziosa religiosità: egli è appunto il tipo più pronunciato di questa epoca, la quale si è affaticata a trasformare la sua ardente religiosità in un sistema scientifico.

Frattanto lo stesso principio della libertà del volere è rivolto a superare le difficoltà, che sorgono da esso. In fatti l'infinita libertà creatrice del Dio onnipotente suscita, anche più energicamente che nelle altre concezioni del mondo, il problema della *teodicea*: come con la sua infinita bontà nel mondo sia conciliabile la realtà del male. L'*ottimismo della dottrina della creazione del mondo ed il pessimismo del bisogno della redenzione*, il momento teoretico e il pratico, il metafisico e l'etico della convinzione religiosa contrastano fortemente fra loro (1). Ma la credenza apportata dal sentimento della responsabilità si libera da questa difficoltà con l'ammettere che Dio ha formato gli spiriti e le anime degli uomini, che egli ha creato, con una libertà analoga alla sua e che poi per colpa di quelli è venuto il male nel mondo che era buono (2).

Questa colpa i pensatori cristiani non la trovano propriamente nella tendenza alla materia o al sensibile: poiché la materia come cosa creata da Dio non può esser male in sè (3): il peccato degli spiriti liberi sta piuttosto nel ribellarsi contro il volere di Dio, nel tendere a una propria e illimitata autodeterminazione e secondariamente nell'aver rivolto il loro amore, invece che a Dio, alle sue creature, al mondo. Rispetto al contenuto, prevale anche qui nel concetto del male il momento negativo (4) della deviazione e dell'allontanamento da Dio: ma tutta l'importanza della coscienza religiosa si rileva dal fatto, che questo allontanamento è inteso non solo come assenza del bene, ma anche come atto della volontà, positivo e degenerato.

(1) La concezione cristiana del mondo ebbe qui la stessa sorte che una volta quella stoica; confr. sopra § 16.

(2) Logicamente ciò fu espresso da CLEMENTE ALESS. (*Strom.*, IV, 13, 605) nel senso che il male sia solo azione non sostanza (*ὄνεια*) e quindi non possa essere considerato come opera di Dio.

(3) Appunto perciò il dualismo metafisico degli gnostici, sia che rechi l'impronta mitologico-orientale ovvero quella logico-ellenistica dovette essere nel fatto radicalmente eterodosso anche se nella conseguenza etica coincide in gran parte con la dottrina della chiesa.

(4) In questo senso anche ORIGENE, *In Ioh.*, II 7, 65 potè chiamare il male *τὸ ὄνειον*.

Per conseguenza il dualismo di Dio e del mondo e quindi quello di spirito e di materia si addentra profondamente nella concezione cristiana dell' universo : Dio e la vita eterna dello spirito, il mondo e la vita passeggera della carne, — stanno anche qui in contrasto l' una con l' altra, in lotta contro lo spirito divino; il mondo sensibile è pieno di spiriti « materiali » (1), e di cattivi demoni, i quali avviluppano l' uomo nei loro impulsi ostili alla divinità, soffocano in lui la voce della rivelazione universale della natura, e quindi rendono necessaria la rivelazione particolare; senza l' allontanamento da essi e dal mondo sensibile, anche per la primitiva etica cristiana, non è possibile la salvezza dell' anima.

Ma per la sua propria essenza questo dualismo non si presenta qui nè come necessario, nè come originario : non è il contrasto fra Dio e la materia, ma quello fra Dio e gli spiriti caduti, è l' *antagonismo puramente interno della volontà infinita e di quella finita*. In questo senso la filosofia cristiana ha compiuto per opera di Origene la *spiritualizzazione metafisica* e l' *interiorizzazione* del mondo sensibile. Quivi il mondo corporeo appare compenetrato ed avvivato da funzioni spirituali, e perfino risolto in funzioni spirituali come in Plotino; ma l' essenziale di queste funzioni sono i rapporti della *volontà*. Come il passaggio di Dio nel mondo non è necessità fisica, ma libertà etica, così il mondo materiale non è una estrema irradiazione di spirito ed anima, ma una creazione di Dio per punire e vincere i peccati.

Certo Origene, nello sviluppo di questi pensieri, ha adottato un motivo affine al neoplatonismo, e che lo mise in conflitto con l' opinione della comunità. Per quanto egli si sia attenuto al concetto della personalità divina ed a quello della creazione come atto libero del bene divino, il pensiero scientifico che vuol fondare l' azione nell' essere, era troppo forte in lui, perchè egli potesse considerare questa creazione come un atto d' una sola volta,

(1) TAZIANO, *Orat ad Graec.*, 4.

temporaneo, senza causa. L'essenza eterna, immutabile di Dio richiede piuttosto che esso sia creatore per tutta l'eternità, che esso non possa esser mai senza creare, che esso crei eternamente (1).

Ma questa creazione dell'eterno volere è per ciò anche soltanto tale, che si riferisce all'essere eterno, al mondo spirituale (ὄσις). In questa maniera eterna Dio — insegna Origene — genera il figlio eterno, il *logos* come l'insieme dei suoi pensieri universali (ἰδέα ἰδεῶν) e per mezzo di esso il *regno degli spiriti liberi*, il quale, limitato in se, è circondato dalla divinità come da una veste eternamente viva. Quelli dunque fra gli spiriti, i quali perseverano nella conoscenza e nell'amore del creatore, rimangono con lui in immutata felicità; quelli invece, che si staccano e si abbandonano e si allontanano da lui per orgoglio e per presunzione, sono gettati per castigo nella materia creata a questo scopo. Così sorge il mondo sensibile, che non è niente a sè, ma è un'estrinsicazione simbolica delle funzioni spirituali. Quindi ciò che in esso può valere come reale, non sono i singoli corpi, ma piuttosto le idee spirituali, che sono connesse ad essi e che sotto forme mutevoli esistono in essi (2).

(1) ORIG., *De princ.*, I, 2, 10; III, 4, 3.

(2) Il più importante dei padri della chiesa orientale, GREGORIO DI NISSA (331-394) trattò, secondo il modello platonico, molto ampiamente questa idealizzazione del mondo sensibile. Il suo scritto principale è il *Λόγος κατηχητικός*; edizione delle opere di Morellus (Parigi, 1675). Cfr. J. RUPP, *G. des Bischofs von N. Leben und Meinungen* (Lipsia, 1834). — Quella trasformazione della natura in determinazioni spirituali trovò una esposizione oltremodo poetica negli gnostici, specialmente nel più geniale di essi, VALENTINO. Nella sua poesia teo-cosmogonica l'origine del mondo sensibile è così rappresentata: quando il più basso (femminile) degli eoni, la sapienza (*σοφία*), con avventato ardore si volle precipitare nel primo principio e dallo spirito della misura (*δρως*) fu poi riportato al suo posto, l'altissimo Iddio gli tolse la aspirazione passionale (*πάθος*) e come sapienza inferiore (*κάτω σοφία*), chiamata Achamoth, lo gettò nel « vuoto » (cfr. § 20, 4). Tuttavia questa *σοφία* inferiore, prodotta per la sua liberazione dall'*δρως*, generò i demiurghi ed il mondo sensibile. La viva brama della *σοφία* si esprime in tutte le forme di questo mondo; sono i suoi sentimenti che formano l'essenza dei fenomeni, i suoi tormenti ed i suoi lamenti si presentano e fremono in

Così in Origene si riunisce il platonismo con la teoria della volontà creatrice. Il mondo eterno degli spiriti è il prodotto della volontà divina immutabile. Il principio della temporalità e della sensibilità (γένεσις) è la volontà mutevole degli spiriti: per loro colpa nasce la corporalità, e col loro miglioramento e purificazione essa di nuovo scompare. Quindi il senso ultimo e più profondo di ogni realtà è il volere e il *rapporto delle personalità* fra loro, specialmente quello della personalità finita con quell'infinita.

### § 21. — Il problema della storia universale.

Con questo trionfo dell'etica religiosa sulla metafisica cosmologica riportato dal cristianesimo, è connesso il sorgere di un problema più ampio, che ha avuto una serie di importanti tentativi di soluzione: il problema della *filosofia della storia*.

1. Qui, innanzi alla filosofia greca si presenta qualche cosa di radicalmente nuovo. In fatti, la posizione di quella era fondata fin dal principio sulla *αὐσις*, sull'essere permanente (cfr. pag. 42, 91, 116 e 146), e questa posizione risultante dal bisogno della concezione naturale aveva esercitato sì forte influenza, che il decorso temporale del divenire fu trattato sempre solo come qualche cosa di secondario, a cui non si attribuì nessun interesse proprio metafisico. La scienza greca qui considera non solo l'uomo individuale, ma anche tutto il genere umano con tutte le sue vicende, le azioni e le passioni, solo come un episodio, come una formazione speciale transitoria del processo universale, che si ripete eternamente secondo leggi costanti.

Questo si manifesta con semplice grandiosità nei principii cosmologici del pensiero greco, ed anche dopo che predominò nella filosofia l'indirizzo antropologico; tuttavia

tutta la vita della natura. Le sue lagrime sono divenute fonti, fiumi e mari, i suoi irrigidimenti dinanzi alla parola divina sono diventate rocce e monti, la sua speranza di liberazione è diventata luce ed etere, che si diffondono pacificamente sulla terra. Questa poesia è svolta più ampiamente, insieme con i canti funebri e di penitenza della *σοφία*, nello scritto gnostico *Πίστις σοφία*.

come fondamento teoretico per ogni concetto della vita rimase sempre vivo il pensiero, che la vita umana, come è derivata dal processo naturale sempre costante, così deve anche di nuovo metter focce in esso (Stoa). Si fecero, invero, ricerche intorno allo scopo ultimo della vita terrena (Platone), ed anche intorno alla successione costante delle forme della vita politica (Aristotele), e bene apparve anche qui l'istituzione di un ordinamento politico universale razionale come un compito del genere umano (Stoa, Cicerone); ma il problema di un *sensu generale della storia umana*, di una connessione ordinata dello sviluppo storico, non era stato mai presentato come tale, e molto meno era venuto in mente ad alcuno degli antichi pensatori, di vedere in ciò l'essenza propria del mondo.

In una maniera molto caratteristica si comportò sotto questo riguardo il neoplatonismo. Anche la sua metafisica segue il motivo fondamentale religioso; ma esso lo applica in maniera puramente ellenica, quando considera l'origine dell'imperfetto dal perfetto come un processo eterno, naturalmente necessario, in cui anche l'*individuo umano* trova il suo posto, e si vede indirizzato a cercare *per sè solo* la sua salute mediante il ritorno all'infinito.

2. Ma il Cristianesimo trovò fin dal principio l'essenza di tutto il congegno dell'universo nelle *vicende delle personalità*: per esso, la natura esteriore non fu che un teatro, su cui si svolgeva il rapporto di persona a persona e sopra tutto quello fra lo spirito finito e la divinità. A questo si aggiunse come forza possente il principio dell'amore, la coscienza della solidarietà del genere umano, la profonda convinzione della colpa generale e la credenza in una redenzione comune. Tutto ciò ebbe per conseguenza, che la storia del peccato e della redenzione fu considerata come il vero contenuto metafisico della realtà universale, e che, invece di un processo eterno della natura, il dramma della *storia universale* (1) come di un corso tem-

(1) Questa espressione, come si vede, in questo caso ha un senso più largo e molto più corrispondente al significato della parola, che non nel suo uso comune.

porale della libera funzione della volontà divenne il contenuto della metafisica cristiana.

Non v'è forse nessun argomento più atto a provare la potenza dell'impressione, lasciata dalla personalità di Gesù di Nazaret, che il fatto, che tutte le dottrine del cristianesimo, per quanto si allontanino filosoficamente o miticamente l'una dall'altra, coincidono tuttavia nel cercare in lui e nel suo apparire il *punto centrale della storia universale*. Da lui è decisa la lotta fra il bene ed il male, fra la luce e le tenebre.

Questa coscienza d'una vittoria, con cui il cristianesimo credeva nel suo Salvatore, aveva anche un altro lato: al male, che era stato vinto per mezzo di esso, partecipavano non in piccola parte anche le altre religioni. Poichè il pensiero cristiano di quell'epoca era molto lontana dal negare la realtà degli dei pagani: esso vedeva piuttosto in quelli cattivi demoni, spiriti caduti, che avevano sedotto l'uomo per impedirgli il ritorno al vero Dio, e lo avevan persuaso alla loro venerazione (1).

Così la *lotta delle religioni*, che si combattè nel periodo alessandrino, acquista agli occhi degli stessi pensatori cristiani un significato metafisico: le potenze, la cui lotta forma la storia universale, sono gli dei delle diverse religioni, ed il risultato di questa lotta è il significato intimo della realtà. Ma mentre ogni singolo uomo è impigliato con tutta la sua vita morale in questo grande nesso, l'importanza della personalità si leva al di sopra della vita sensibile nella sfera della realtà metafisica.

3. Secondo questi rapporti in quasi tutti i pensatori cristiani la storia universale appare come un corso *siugolare unico* di avvenimenti interni, che producono l'origine e la sorte del mondo sensibile: in fondo è solo Origene, che si attiene al carattere fondamentale della scienza greca, in quanto insegna l'eternità del processo universale; questi trovò, fra i due motivi, la via d'uscita di far derivare dall'eterno mondo spirituale, che egli considerò come crea-

(1) Così lo stesso ORIGENE; cfr. *Cont. Cels.*, III., 28.

zione immediata di Dio, una successione di mondi temporali, che dovevano avere la loro origine con la caduta di un numero di spiriti liberi e trovare la loro fine con la loro redenzione e restituzione (ἀποκατάστασις) (1).

La linea fondamentale del pensiero cristiano invece mira a rappresentare il dramma storico universale della caduta nel peccato e della redenzione come un sistema unico di vicende, che incomincia con una libera decisione degli spiriti inferiori alla colpa, ed ha il suo punto culminante nella rivelazione liberatrice, nella risoluzione della libertà divina. La *Storia* — contrariamente alle concezioni naturalistiche della Grecia — è intesa come il *regno di libere azioni singole delle personalità*, ed il carattere di queste azioni è, secondo tutta la coscienza contemporanea, di un significato essenzialmente religioso.

4. Oltremodo interessante è ora il modo, in cui nelle poesie mitico-metafisiche degli *gnostici* si esprime in veste cosmologica il rapporto proprio del cristianesimo con il *giudaismo*. Fra gli gnostici, predomina la cosiddetta tendenza pagano-cristiana, che vuolè delimitare quanto più nettamente è possibile la nuova religione rispetto al giudaismo; tendenza che, appunto per opera della filosofia ellenistica giunge fino alla più aperta ostilità contro il giudaismo.

La forma mitologica è, che il Dio dell'antico Testamento, che ha dato la legge mosaica, viene considerato come l'artefice del mondo sensibile — per lo più sotto il nome platonico di *demiurgo* — e nella gerarchia delle forme cosmiche (eonì) come nella storia dell'universo, gli è assegnato quel posto, che gli spetta secondo la sua funzione.

Da prima, questo rapporto non è ancora un'antitesi pronunciata. Già un certo Cerinto (verso il 115) distinse dal Dio supremo, il quale non deve esser contaminato da nessun contatto con la materia, il Dio dei giudei come de-

(1) ORIG., *De Princ.*, III, 1, 3. Questi mondi, per la libertà da cui derivano, non devono essere simili l'uno all'altro, ma differentissimi; ibid. II, 3,3 s. g.



mirurgo (1), ed insegnò, che, di fronte alla « legge » data da questo, Gesù aveva portato la rivelazione del sommo Dio. Così il Dio dei giudei in Saturnino appare come il capo dei sette spiriti dei pianeti, che, come emanazione infima del regno degli spiriti, s'impadroniscono di una parte della materia nella ardente brama d'autocrazia, per formarne il mondo sensibile e porre l'uomo come suo enstode. Da ciò nasce la lotta universale, poichè Satana, per riconquistare quella parte del suo regno, manda contro il demiurgo ed i suoi segnaci i suoi propri demoni e la razza inferiore e « materiale » degli uomini. In questa lotta i profeti del demiurgo si rivelano impotenti finchè il sommo Dio manda l' *eone* *ϑωδς* come salvatore, perchè egli liberi così gli uomini pneumatici ed anche il demiurgo ed i suoi spiriti dalla potenza di Satana. Anche Basilide fa partecipe della redenzione perfino il Dio dei giudei: qui sotto il nome del « grande Arconte » è introdotto Jahve, come emanazione del seme divino universale e come il capo decaduto del mondo dei sensi; la missione redentrice, che Gesù arreca da parte del sommo Dio, senote anche questo « arconte » e lo riporta compunto dalla sua oltracotanza all'obbedienza.

In simil modo il Dio del vecchio Testamento appartiene, secondo Carpocrate, agli angeli decaduti, che, incaricati della formazione del mondo, la compiono secondo il proprio arbitrio e fondano regni speciali, in cui essi si fanno adorare dagli spiriti subordinati e dagli uomini; ma, mentre queste religioni speciali si combattono come i loro dei, la somma divinità ha rivelato in Gesù, come già prima nei grandi educatori dell'umanità, Pitagora e Platone, l'unica, vera, universale religione, che ha per oggetto lui stesso.

In energia polemica contro il giudaismo il sirio Cerdone distinse posteriormente il Dio del vecchio Testamento da quello del nuovo: quello di Mosè e dei profeti è da immaginarsi come colui, che ha creato il mondo secondo un

(1) Distinzione, che, evidentemente sotto l'influenza gnostica, annise anche Numenio: cfr. EUSEB., *Præp. ev.*, XI, 18.

fine e come il Dio della rettitudine e della conoscenza naturale (concetto stoico); quello rivelato da Gesù è il dio inconoscibile, il dio buono (concetto filoniano).

Queste stesse idee in Marcione (verso il 150) (1) molto acutamente sono applicate per considerare la vita cristiana, intesa in senso affatto ascetico, come una lotta contro il demiurgo ed in difesa del Dio supremo rivelato per mezzo di Gesù (2) ed il suo discepolo Apelle tratta il dio dei giudei come il Lucifero, che, nel mondo dei sensi, formato dal buon « demiurgo », ossia dall' angelo più alto, ha portato il peccato della carne, sicchè, per le preghiere del demiurgo, il sommo Dio dovette mandargli il redentore.

5. D'altra parte, non solo espressamente dalle Riconquizioni attribuite a Clemente Romano (scritte verso il 150 dopo Cristo, (3), ma anche in tutto lo svolgimento ortodosso della dottrina cristiana, è ritenuto che il Dio supremo ed il creatore del mondo, che il Dio del nuovo e quello del vecchio Testamento siano lo stesso; ma insieme è accettato uno *svolgimento tracciato secondo un piano per un fine educativo nella rivelazione* di questo unico vero Dio, ed in questo svolgimento temporale è cercata la storia della salute, cioè l'interiore storia del mondo. Dietro i suggerimenti delle lettere paoline (4) rappresentarono que-

(1) Cfr. VOLKMAR, *Philosophoumena und Marcion* (Theol. Jahrb. Tübinga 1854). Lo stesso, *Das Evangelium Marcionis* (Lipsia, 1852).

(2) Un' applicazione mitologica molto strana di questo concetto si trova nella setta degli ORITI, i quali spiegano il racconto ebraico del peccato originale dicendo: che il serpente, il quale nel paradiso insegnò all'uomo a cibarsi dell'albero della scienza, fu il primo incentivo per suscitare nell'uomo caduto in potere del demiurgo la rivelazione del vero Dio; poichè l'uomo ebbe a provare per ciò l'ira del Demiurgo, la rivelazione si compì e riuscì vittoriosa con Gesù. Questa scienza poi, che il serpente volle insegnare, fu la vera salute dell'uomo, la sua partecipazione al sommo Dio: *eritis sicut Deus*.

(3) Pubbl. da GERSDORF, Lipsia, 1838. Cfr. A. HILGENFELD, *Die Clementinischen Recognitionen und Homilien* (Jena, 1848); G. UHLHORN, *Die Homilien und Recognitionen des Cl. R.* (Göttinga, 1854).

(4) I quali trattano la « legge » come un « correttore » verso il cristianesimo (*παιδαγωγός εἰς Χριστόν*): *Gall.*, 3, 24.

sto punto di vista Ginstino e sopra tutto Ireneo: solo in questa esposizione, guidata da una concezione di filosofia della storia, si compì la loro teoria della rivelazione (cfr. § 18, 5).

Infatti le anticipazioni della rivelazione cristiana, che si presentano da un lato nelle profezie giudaiche, dall'altro nella filosofia ellenica, valgono da questo punto di vista, come una sua *preparazione pedagogica*. E poichè la redenzione del peccatore, secondo la concezione cristiana, rappresenta l'unico senso e valore della storia universale e quindi di tutta la realtà extra-divina, la *serie* ordinata degli atti della rivelazione di Dio appare come l'elemento essenziale in tutto il corso delle contingenze del mondo.

Pertanto, secondo la dottrina della rivelazione, si distinguono in sostanza tre gradi di questa potenza redentrice divina (1). Secondo il contenuto appare prima la rivelazione generale umana, che è data oggettivamente nella finalità della natura, soggettivamente nella disposizione razionale dello spirito; in secondo luogo, la preparazione speciale toccata in sorte al popolo ebraico, con la legge mosaica e con le promesse dei profeti; in terzo luogo il pieno sviluppo e la attestazione della verità della salvezione mediante Gesù: cronologicamente, a questi gradi corrispondono i tre periodi da Adamo fino a Mosè, da Mosè fino a Cristo, da Cristo fino alla fine del mondo (2).

Questa triplice suddivisione era tanto più inerente all'antico cristianesimo, quanto più forte viveva in esso la credenza, che il periodo finale della redenzione del mondo, cominciato con l'apparire del redentore, dovesse finire in brevissimo tempo. Le speranze *escatologiche* sono una parte essenziale dell'antica metafisica cristiana: poichè la filosofia della storia, la quale considera il redentore come il punto culminante della storia universale, non si fondava punto sull'attesa che il crocifisso dovesse ritornare per tras-

(1) In parte già cogli gnostici, almeno secondo Ippolito di Basilide.

(2) Lo sviluppo posteriore (eretico) dell'escatologia aggiunse a questi tre periodi anche il quarto con l'apparizione del « Paraceto »; cfr. p. es. TERTULLIANO, *De virg. vel.*, 1, pag. 884.

formare il mondo e compiere la vittoria della luce sulle tenebre. Certo queste idee, col tempo e col disinganno delle prime speranze, assumono forma ben differente e in fatti, ora si presenta il contrasto del dualismo e del monismo, venendo concepito il giudizio universale o come distacco definitivo del bene e del male, o come completa vittoria del primo sul secondo (*ἀποκατάστασις πάντων* in Origene). Ma per quanto anche qui idee materiali e spirituali di felicità e d'infelicità, di ciclo e d'inferno oscillino a vicenda, il giudizio universale costituisce sempre la fine dell'opera della redenzione e quindi il tratto finale del piano divino della salvezza.

6. Così, sono bensì esclusivamente religiosi i punti di vista, sotto cui è considerata dai pensatori cristiani la storia universale; ma in essi s'introduce il principio più generale di una *teleologia storica*. Se la filosofia greca nel considerare la finalità della natura si era approfondita con una energia, che il pensiero religioso non poteva sorpassare, ora penetrò il concetto affatto nuovo che anche il corso temporale degli avvenimenti della vita umana abbia un significato generale conforme ad uno scopo. Sulla teleologia della natura si leva quella della storia, e per quanto fra loro due non venga ammessa una connessione reale e logica, si trovano già accenni, onde la prima vuol essere considerata come lo scalo precedente della seconda (1).

Una tale concezione fu soltanto possibile in un tempo, che da un maturo risultato ritornava sul ricordo vivente di un grande sviluppo storico. Nella civiltà universale dell'impero romano albeggiava nella coscienza della sua interiorità il presentimento di un concorso della storia dei popoli mirante ad uno scopo finale, secondo cui essa stessa s'era realizzata, ed il concetto di questo potente processo si presentò sopra tutto mediante la tradizione millenaria ininterrotta della letteratura greca. La concezione religiosa del mondo, che si era svolta da questa antica civiltà generale, dette a quel concetto la forma che il

(1) Cfr. IRENEO, *Ref.*, IV, 38, 4. pag. 702 e seg. St.

senso del movimento storico sia da cercarsi nelle disposizioni di Dio per la salute dell'uomo, e poichè gli stessi antichi popoli civili videro compinto il tempo dell'opera loro, s'intende come essi abbian creduto di vedere la fine della storia immediatamente dinanzi a sè, mentre il sole della loro giornata volgeva al tramonto.

Connesso con questa idea di una unità finalistica della storia umana è anche il concetto di una *unità della stirpe umana*, la quale si levi al di sopra dello spazio e del tempo. La coscienza della civiltà comune, la quale sorpassa i limiti nazionali, si compie nella credenza in una rivelazione e redenzione comune per tutti gli uomini. Poichè la salute di tutto il genere umano costituisce il contenuto del piano divino, come la più eccellente fra le istituzioni miranti a ciò appare quella comunità di vita (*ἐκκλησία*), per cui tutti i membri della grande famiglia sono chiamati a partecipare nella credenza la medesima opera di redenzione. In questa connessione con la filosofia religiosa della storia sta il concetto della *Chiesa* dedotto dalla vita della comunità cristiana, fra le cui note costitutive la universalità (cattolicità) è una delle più importanti.

7. A questo modo, *l'uomo il suo destino* diventano il centro dell'universo. Questo carattere *antropocentrico* distingue essenzialmente la concezione cristiana del mondo da quella neoplatonica. Anche questa assegna all'individuo umano, la cui essenza psichico-spirituale essa ritiene perfino capace di divinizzazione, un alto posto metafisico; anche essa considera i rapporti finalistici della natura sotto il punto di vista (stoico) della loro utilità per gli uomini, — ma il neoplatonismo non sarebbe mai arrivato a riconoscere l'uomo, il quale per esso è un fenomeno parziale dell'efficienza divina, come lo scopo di tutto il creato.

È appunto questo è il caso per la patristica. Secondo Ireneo (*Ref.*, V, 2<sup>a</sup>, 1. p. 767 St.) l'uomo è lo scopo della creazione: egli, come essere razionale, è quello, a cui Dio volle rivelarsi, e per lui è creato il resto, è creata tutta la *natura*; egli è anche colui, che, con l'abuso della libertà concessagli, ha reso necessaria la rivelazione e la redenzione, e che quindi forma anche il contenuto di tutta la *sto-*

ria. L'uomo, come insegna Gregorio di Nissa (*Conf.*, I, 50-60. Mor.), è, come lo svolgimento più alto della vita sensibile, così anche il compimento della creazione, il signore ed il re di essa: questa è ordinata per essere intuita da lui e per essere ritirata nella sua spiritualità originaria. Ma anche in Origene gli uomini sono spiriti caduti, rivestiti del mondo sensibile per punizione e per emendamento: la natura esiste solo per i loro peccati, ed essa si dissolve, quando il processo storico, col ritorno di tutti gli spiriti al bene, ha raggiunto la sua fine.

Così l'*antropologismo*, che da principio penetrò nella scienza greca come uno spostamento dell'interesse, come un mutamento dei termini del problema, durante l'epoca ellenistico-romana si è sviluppato più e più a principio reale della concezione del mondo, ed in ultimo, collegato col bisogno religioso, si è impossessato della metafisica. Il genere umano ha acquistato la coscienza dell'unità del suo nesso storico e considera la *storia della sua redenzione* come la misura di tutte le cose finite. Ciò che nasce e perisce nello spazio e nel tempo, ha il suo vero significato solo in quanto rientra nel rapporto dell'uomo col suo Dio.

L'antica filosofia da principio indaga l'essere e il divenire; i suoi concetti finali sono Dio ed il genere umano.

---

## PARTE III.

---

### LA FILOSOFIA MEDIEVALE.

ROUSSELOT, *Études sur la philosophie du moyen âge*, Paris, 1840-42.  
B. HAURÉAU, *De la philosophie scolastique*, Paris, 1850; LO STESSO, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872-80; LO STESSO, *Notices et Extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 6 voll., Paris, 1890-93.

A STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Magonza, 1864-66.

W. WINDELBAND, *Zur Wissenschaftsgeschichte der romanischen Völker* (in GRÖBER, *Grundriss des romanischen Philologie*, II, 3, p. 550 e segg.).

M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Lovanio — Parigi, 2. ed. 1905.

C. DE BOULAY, *Historia universitatis Parisiensis*, Parigi, 1665-73.

H. DENIFLE, e E. CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, 4 voll., Paris, 1890-94.

H. DENIFLE e FR. EHRLE, *Arch. f. Litt. u. Kirch.-Gesch. d. Mittelalters*, 1885 e segg.

C. BÜNKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalt.*, *Texte und Untersuchungen*, 1891 e seg.

Poiche la trasmigrazione delle genti irruppe da dominatrice nell' Impero romano e a questo mancò la forza di sottrarsi ai barbari del Settentrione, anche la cultura scientifica corse il pericolo di rimaner interamente schiacciata: le stirpi, che da allora in poi tennero in

mano lo scettro, mostrarono in fatti ancor meno di sposizione ed intelligenza per il complesso così finemente elaborato dalla filosofia del tempo, che non per le figure luminose dell' arte greca. La civiltà antica era inoltre in tale dissoluzione e la sua vita così depressa, che parve del tutto incapace di guadagnare alla sua scuola i fieri vincitori.

Le conquiste dello spirito greco sarebbero così perite senza alcuna speranza di salvezza, se in mezzo allo sfacelo del mondo antico non si fosse rafforzata una nuova potenza, alla quale i figli del Nord s' inchinarono, e che seppe conservare all' età futura il patrimonio della cultura, attraverso tanti secoli di rovina. Questa potenza fu la Chiesa cristiana. Ciò che non poterono compiere nè lo Stato, nè l' arte o la scienza, potè la religione. I Germani, ancora refrattari all' influsso delicato della concezione estetica e del lavoro concettuale, furono scossi nel loro più profondo sentimento dalla predicazione dell' Evangelo, che intin su loro con tutta la forza della sua grandiosa semplicità.

Solo da questo punto di partenza dell' impulso religioso, poteva quindi iniziarsi anche il processo della conquista della scienza antica da parte dei popoli dell' Europa moderna; soltanto sotto la guida della Chiesa, il mondo moderno potè andare a scuola dall' antico. Ma la conseguenza naturale di questo rapporto, fu che di tutto il contenuto spirituale della cultura antica non rimase vivo se non ciò che venne nella dottrina della Chiesa cristiana; e, d'altra parte, che l' autorità e la forza dell' insegnamento diedero spietatamente il bando a tutto il resto, e in particolare a ciò che era loro avverso. In tal modo si riuscì bensì ad evitare il massimo disordine nello spirito ancor giovanile dei popoli; ma è un fatto altresì, che interi mondi della vita spirituale precipitarono nel vuoto, dal quale solo più tardi e non senza fatica e senza lotta dovettero essere poi tratti a rivedere il sole.

Ora al grande compito di addossarsi la educazione intellettuale dei popoli europei, la Chiesa cristiana si trovava già pronta e in prima linea, come quella che già si era andata sviluppando, dagli oscuri inizi di una so-



cietà religiosa con potente continuità ad organizzazione unitaria, che, nel dissolvimento della vita politica, rappresentava l'unica forza stabile e sicura di sè stessa. Fondandosi poi quest'organizzazione sul concetto che la Chiesa era chiamata ad agevolare a tutta l'umanità la salvezza e la redenzione, l'educazione religiosa dei barbari rappresentava anche una missione inerente al concetto della Chiesa stessa. Per di più, questa era già pervenuta anche internamente, con la stessa sicurezza, attraverso le varie deviazioni, alla meta di una dottrina unica e definita in sè stessa: ed in fatti, su la soglia del nuovo evo, il complesso delle sue credenze fu abbracciato in un sistema scientifico, elaborato ed esposto nella forma più suggestiva da uno spirito di prim'ordine, da Agostino.

Agostino fu il vero maestro del Medio Evo. Nella sua filosofia, non s'intrecciano soltanto le fila del pensiero cristiano e neoplatonico, le idee di Origene e di Plotino; egli è riuscito a concentrare con energia creatrice tutti i pensieri del suo tempo intorno alla necessità della salvezza e al suo raggiungimento per mezzo della comunità cristiana; la sua dottrina è la *filosofia della chiesa cristiana*. Con ciò era dato il sistema, che poi fu posto a fondamento della cultura scientifica dei popoli europei, e in questa forma i popoli romanzi e germanici raccolsero la eredità dei Greci.

Ma per questa ragione, il Medio Evo percorse la via inversa a quella battuta dai Greci nel loro intimo rapporto con la scienza. Nell'antichità, la scienza era balzata fuori da una pura gioia estetica del conoscere, e solo dopo lente modificazioni era entrata al servizio delle necessità pratiche, dei problemi morali e dell'aspirazione religiosa. Il Medio Evo comincia con la subordinazione consapevole della conoscenza ai grandi scopi della fede; nella scienza esso vede anzi tutto il lavoro dell'intelletto, inteso a rendere chiaro e comprensibile ciò che già possiede sicuramente ed incontrastabilmente, nel sentimento e nella fede: ma in mezzo a questo lavoro, si risveglia, da prima timida e incerta, poi sempre più vigorosa e cosciente, aneora l'antica gioia del conoscere, che

da prima si svolge scolasticamente in campi apparentemente lontani dal ciclo di idee della fede, ma al fine torna ad irrompere vittorioso, mentre la scienza comincia a circoscriversi e a rendersi indipendente di fronte alla fede, come la filosofia di fronte alla teologia.

*L'educazione dei popoli europei*, rappresentata dalla storia della filosofia medievale, ha dunque per punto di partenza la dottrina chiesastica e per meta finale lo sviluppo dello spirito scientifico: la cultura intellettuale del mondo antico è ricaduta ai popoli moderni nella sua ultima forma religiosa e solo a poco a poco riacquista in essi la maturità per una speciale attività scientifica.

Dati tali rapporti, è evidente che la storia di questa educazione desta un interesse psicologico e storico, ben più che non offra frutti particolari e nuovi di speculazione filosofica. Nell'appropriarsi il materiale della tradizione, qua e là si rivelano ancora le doti caratteristiche dello scolaro; così, i problemi e i concetti dell'antica filosofia subiscono, nell'adattarsi allo spirito dei nuovi popoli, più d'una elaborata trasformazione e nella coniazione della nuova terminologia (latina), spesso l'acutezza e la profondità fanno a gara con la pedanteria e l'assenza di gusto: ma ne' pensieri filosofici fondamentali, la filosofia medievale rimane chiusa, per ciò che riguarda non solo i problemi ma anche le soluzioni, nel sistema di concetti della filosofia greca ed ellenistico-romana. Per quanto la sua opera in pro' dell'educazione intellettuale dei popoli europei debba essere altamente apprezzata, i suoi massimi prodotti non sono in ultima istanza che splendide elaborazioni di scolari, nei quali solo l'occhio finemente esercitato all'indagine scopre i germi iniziali di un nuovo pensiero, ma che, tutto sommato, si rivelano come un'appropriazione del mondo filosofico antico.

La filosofia medievale è, secondo il suo spirito, nè più nè meno che la continuazione della filosofia ellenistico-romana, e la differenza fra loro, in sostanza, è questa: ciò che nei primi secoli della nostra era fu in uno stato di pugnace divenire, per il Medio Evo è dato, e vale come

qualche cosa di perfetto e di definito nelle sue linee essenziali.

Un millennio intero è durato questo periodo scolastico; e come in una graduale serie pedagogica l'educazione vi si eleva a scienza mediante *la importazione successiva del materiale dell'antica cultura*. Dalle antitesi, che si mostrano in esso, scaturiscono i problemi filosofici, e dalla elaborazione dei concetti ammessi si van formando le concezioni scientifiche del mondo filosofico medievale.

Un dissidio originario, in questa tradizione, permane fra la dottrina della Chiesa rappresentata da Agostino e il Neoplatonismo. Questo dissidio non si è approfondito egualmente in tutti i punti, essendo rimasto lo stesso Agostino, in alcuni punti sostanziali, sotto l'impero del Neoplatonismo: tuttavia rimane sempre un'antitesi, circa la definizione fondamentale del rapporto fra la filosofia e la religione. L'Agostinismo si concentra nel concetto della Chiesa; per lui, il compito della filosofia è rivolto principalmente a rappresentare la dottrina della Chiesa come un sistema scientifico, e come tale a darle un fondamento e uno sviluppo: in quanto persegue questo suo compito, la filosofia medievale è la scienza chiesastica della scuola, ossia la *Scolastica*. La tendenza neoplatonica, invece, conforme alla sua essenza, astrae da qualsiasi comunità religiosa, e mira a guidar l'individuo mediante la conoscenza a una beata unificazione della vita con la divinità: in quanto la scienza medievale si propone questo scopo, abbiamo la *Mistica*.

La Scolastica e la Mistica si integrano quindi, senza escludersi a vicenda: come la contemplazione mistica può benissimo diventiar un capitolo della dottrina del sistema scolastico, così anche l'estasi mistica può presupporre l'edificio dottrinale degli scolastici come suo sfondo teoretico. Ecco perchè, attraverso il Medio Evo, la Mistica fu più esposta della Scolastica al pericolo di diventare eterodossa; ma sarebbe falso voler vedere in ciò un vero carattere differenziale fra l'una e l'altra. Certo, la Scolastica è, sostanzialmente, ortodossa; tuttavia, non solo rispetto alla trattazione dei dogmi allora ancora in germe, le

opinioni degli Scolastici differirono molto l'una dall'altra; ma molti di loro si spinsero a vedute completamente eterodosse, anche nella ricerca scientifica delle dottrine date; e i loro pronunziati ebbero per conseguenza conflitti interni ed esterni più o meno gravi. Per quanto poi si riferisce alla Mistica, la tradizione neoplatonica costò più d'una volta lo sfondo filosofico dell'opposizione aperta o segreta contro il sistema chiesastico di monopolizzare la vita religiosa (1); d'altra parte, troviamo dei mistici entusiasti, che si sentono chiamati a proteggere la vera fede contro le esorbitanze della scienza scolastica.

Non sembra quindi esatto dare a tutta quanta la filosofia medievale il nome complessivo di «Scolastica»; sarebbe più ponderato riconoscere che alla conservazione della tradizione scientifica, come alla lenta trasformazione delle dottrine filosofiche prese parte tanto la Scolastica quanto la Mistica e che, del resto, non è ammissibile una distinzione netta delle due correnti, rispetto a un gran numero di filosofi eminenti del periodo medievale.

Si aggiunga finalmente che la Scolastica e la Mistica, insieme, non esauriscono ancora la caratteristica della filosofia medievale. La natura delle due correnti è determinata dal loro rapporto con i presupposti religiosi del pensiero; ma accanto ad esse, appare per dir così una sottocorrente mondana, che porta seco e svela i copiosi prodotti dell'esperienza greca e romana come « sapere reale ». Qui predomina, da principio, ancora la tendenza di inserrire organicamente nell'edificio scolastico anche quest'ampio materiale di conoscenza: ma quanto più questa parte del pensiero assume importanza indipendente, tanto più si spostano tutte le linee della concezione scientifica del mondo; e mentre la costruzione e la mediazione concettuale del sentimento religioso si isolano a sè, la conoscenza filosofica comincia di nuovo a staccarsi nel terreno della ricerca puramente teoretica.

(1) Cfr. H. REUTER, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, 2 voll., Berlino, 1875-77; cfr. anche H. von EICKEN, *Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stoccarda, 1888, e G. GRUPP, *Kulturgesch. des Mittelalters*, Stoccarda 1894 e segg.

Con questa molteplice varietà dei fili della tradizione intrecciatisi tra loro, si va intessendo attraverso tutto il Medio Evo la filosofia antica: così si comprende la colorita vivacità, con cui si presenta innanzi all'indagine storica la filosofia di questo millennio. In variopinta vicenda di contatti amici e nemici, gli elementi di una tradizione sempre più estesa di secolo in secolo, si fondono e si trasformano in immagini sempre nuove: si sviluppa una sorprendente finezza di trapassi e di sfumature, e quindi una pienezza di vita di lavoro speculativo, che si rivela in non poche interessanti personalità, in un sorprendente ambito di produzione letteraria, in una appassionata vivacità di dispute scientifiche.

A un così vivace e multiforme aspetto, l'indagine storica e letteraria non ha reso affatto giustizia (1): ma per la storia dei principii filosofici, che in questo periodo di tempo trova del resto un magro raccolto, le linee fondamentali di quest'evoluzione appaiono abbastanza chiare. Conviene indubbiamente guardarsi dal voler comprendere in formule troppo semplici la complicata mobilità di questo processo, e dal trascurare i molti rapporti positivi e negativi, che si sono avvicinati fra gli elementi dell'antica tradizione penetrati nel pensiero medievale durante il corso dei secoli.

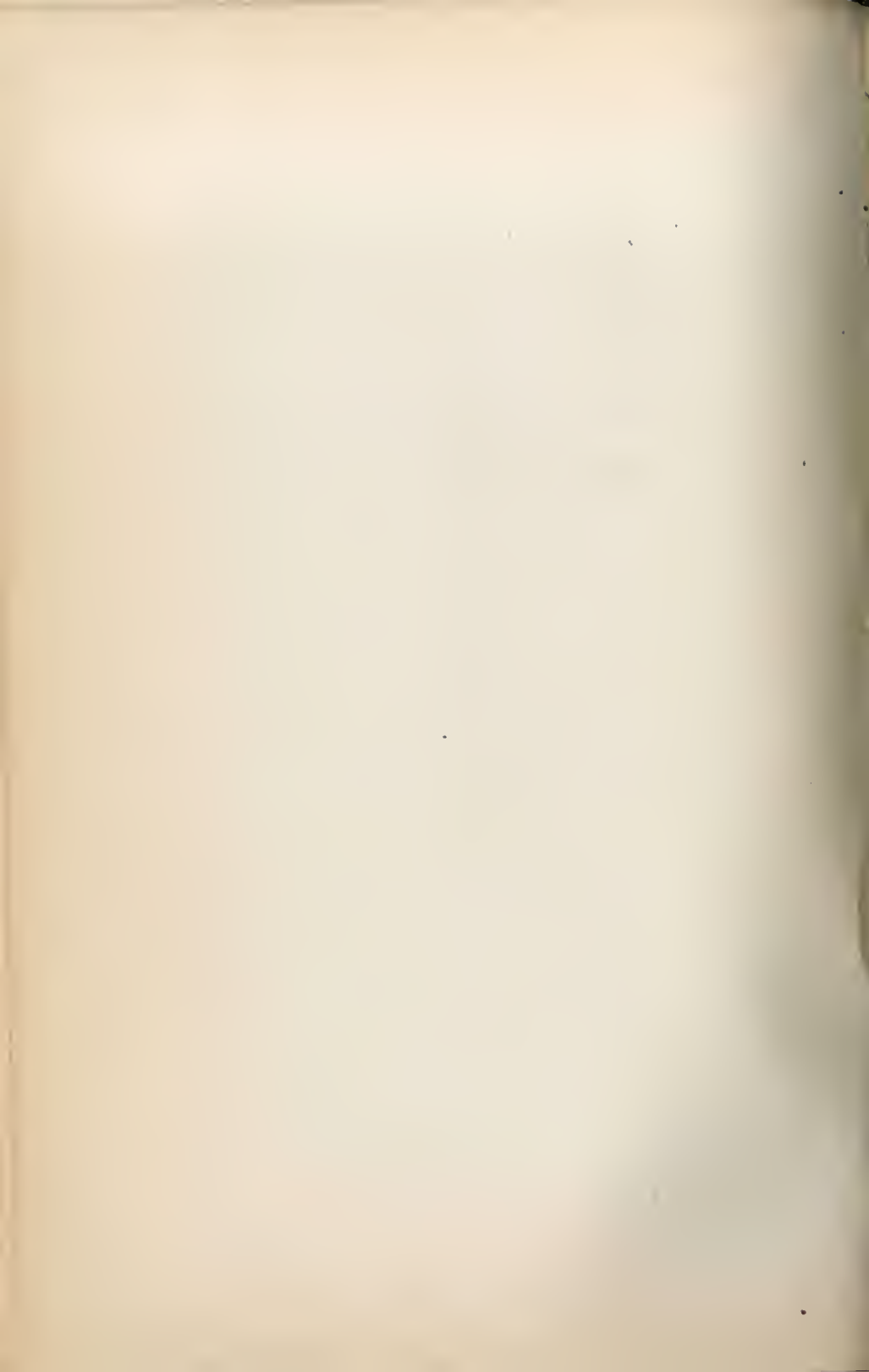
In generale, il cammino della scienza presso i popoli europei del Medio Evo è proceduto nel seguente modo.

(1) Le cause sono in parte nei pregiudizii, che s'opposero lungamente a una giusta valutazione del Medio Evo: ma anche in non piccola misura in questa stessa letteratura. La prolissità eccessiva e pure per lo più sterile delle ricerche, la uniformità schematica del metodo, la costante ripetizione in varia forma degli stessi argomenti, lo spreco di acume in questioni artificiali e talvolta a dirittura sciocche, le freddure scolastiche, — sono tutti tratti che potettero appartenere bensì ed essere indispensabili al processo storico universale dell'imparare, far proprio, esercitarsi, ma che importano anche che nello studio di questa parte della storia della filosofia, la quantità della materia e la fatica della sua elaborazione stanno in uno sfavorevole rapporto con l'effettivo risultato generale. Così e avvenuto che quegli studiosi, che con assiduità e tenacia si sono approfonditi nella filosofia medievale non hanno saputo trattenere l'espressione spesso aspra del loro segreto dispetto circa l'oggetto de' loro studii.

La profonda dottrina di Agostino non agì in sulle prime nel senso della sua importanza filosofica, ma quale esposizione autorevole della dottrina ecclesiastica. Accanto a essa, si mantenne una mistica neo-platonica, e l'insegnamento scientifico della scuola fu esposto in compendii e in frammenti insignificanti della Logica aristotelica. Dalla elaborazione di quest'ultima, si svolse un problema logico-metafisico di grande portata, e intorno a questo un vivacissimo movimento di pensiero, che peraltro minacciò di degenerare in un vuoto formalismo. Per contrapposto, la psicologia di Agostino cominciò a farsi valere in tutta la sua forza; ma nello stesso tempo, si manifestarono anche i primi influssi del contatto con la scienza degli arabi, cui l'Occidente doveva andar debitore anzitutto per lo meno d'un certo impulso ad occuparsi delle cose, ma poi d'una totale trasformazione del suo orizzonte. Tutto questo si collegò alla conoscenza, acquistata mediante così lungo giro, di tutto il sistema *aristotelico*: la cui conseguenza prossima fu che, con l'aiuto dei suoi concetti metafisici fondamentali, l'edificio della dottrina ecclesiastica fu disegnato di bel nuovo in un grandioso stile, e quindi ricostruito in tutte le sue parti. Nel frattempo, l'aristotelismo era stato accolto dagli arabi (e dagli ebrei) non solo nella loro tradizione latina, ma anche con i loro commentarii nella loro concezione, che fortemente aveva sentito gl'influssi neo-platonici. In tal modo, gli elementi neo-platonici della tradizione d'allora ebbero un rinforzo assai notevole; ma d'altra parte, i momenti specifici della *metafisica agostiniana* raggiunsero, per contraccolpo, un'espressione più energica e più acuta. Così venne formandosi un dissidio interno nel pensiero scientifico, che si manifestò nella separazione della teologia e della filosofia. Questa falla si allargò in seguito a un nuovo spostamento non meno complicato. Assieme all'aristotelismo, era penetrata dall'Oriente anche la *ricerca empirica* nella medicina e nelle scienze naturali, che cominciò ad affermarsi anche presso i popoli europei; essa conquistò, non senza l'ausilio della corrente agostiniana, anche il campo della psicologia, e favorì lo sviluppo della logica aristotelica in una direzione, che deviò assai dalla

metafisica della Chiesa. E mentre così le fila della tradizione si sparpagliavano in tutti i sensi, si intrecciavano già le trame sottili di nuovi principii.

Con così vari rapporti di reciproco appoggio o impedimento, e fra tante vicissitudini e trasformazioni, il pensiero della filosofia antica penetra nel Medio Evo; ma il movimento fra tutti più notevole è indubbiamente l'accogliimento dell'Aristotelismo, che si compì circa il 1200. Esso divide tutto il campo in due parti, che, conforme al loro contenuto filosofico, si comportano rispettivamente in modo che gli interessi e i problemi, le antitesi e i movimenti del primo periodo si ripetono durante il secondo in forma più ampia e insieme più profonda. Il rapporto di queste due parti non può quindi in questo caso esser contrassegnato in generale da differenze reali.





## CAPITOLO I.

### PRIMO PERIODO.

(FINO AL 1200 CIRCA).

W. KAULICH, *Geschichte der scholastischen Philosophie*, parte I, Praga, 1863.

L'indirizzo di pensiero, in cui si muove essenzialmente la filosofia medievale, e in cui si è prodotto tutto ciò, per cui la filosofia dell'antichità, quanto a' principii, continuò, le era già segnato dalla dottrina di Agastino. Questi introdusse per la prima volta nel cuore del pensiero filosofico il principio dell'*interiorità*, che si andava preparando in tutto lo sviluppo finale della scienza antica; per questa, a lui spetta, nella storia generale della filosofia, il posto d'iniziatore d'un nuovo periodo: egli riuscì a comporre in un tutto perfetto le linee di tutta quanta la filosofia patristica ed ellenistica del suo tempo; ciò che fu possibile solo mediante la loro cosciente riunione in un nuovo pensiero, che poi doveva diventare il germe della filosofia dell'avvenire. Ma d'un avvenire lontano: per i suoi contemporanei ed anche per i secoli immediatamente successivi, la sua originalità filosofica doveva passare inosservata. Nel cielo dell'antica civiltà, la forza creatrice del pensiero era spenta, e i popoli nuovi non dovevano educarsi al lavoro scientifico se non col tempo.

Nelle scuole dei conventi e delle corti, centri di questa incipiente cultura dello spirito, il permesso di sviluppare la dottrina della *dialettica* dovette esser conquistato a poco a poco, accanto alle arti più necessarie all'educazione dei chierici. Per questo insegnamento logico-elementare, non

si possedevano del resto nei primi secoli del Medio Evo se non i due scritti meno importanti dell'organo aristotelico, *De categoriis* e il *De interpretatione*, tradotti in latino, con l'introduzione di Porfirio, oltre un certo numero di Commentarii dell'epoca neoplatonica, specialmente quelli di Boezio. Per le cognizioni reali (del Quadrivio) servivano i compendii di Marciano Capella, di Cassiodoro e di Isidoro di Siviglia. Delle grandi opere originali della filosofia antica, non si conosceva se non il *Timeo* di Platone, nella traduzione di Calcidio.

In tali circostanze, il movimento scientifico della scuola fu rivolto principalmente all'apprendimento e all'esercizio dello schematismo logico-formale, e anche la trattazione delle parti reali della conoscenza, specialmente del dogma religioso, fu diretta ad elaborare e ad esporre ciò che già era dato e tramandato nelle formole e secondo le regole della logica aristotelico-stoica: l'essenziale si riduceva quindi all'ordine formale, alla suddivisione dei concetti generici, alle deduzioni corrette. Come in Oriente l'antica logica scolastica fu messa sistematicamente al servizio della dottrina ecclesiastica, così accadde anche nelle scuole d'Occidente.

In tanto, tutto questo movimento fondato sui rapporti della tradizione non ebbe soltanto il valore didattico di una ginnastica del pensiero nell'appropriazione del materiale, ma anche la conseguenza, che gli inizi della riflessione indipendente dovettero rivolgersi al problema della *importanza reale dei rapporti logici*, in modo che nella letteratura occidentale ben presto apparvero le ricerche intorno al rapporto del concetto, da una parte, con la parola, e dall'altra con la cosa.

La posizione di questo problema fu rafforzata da una complicazione speciale. Accanto alla dottrina ecclesiastica sorse, in parte ancor tollerata, in parte condannata, una tradizione mistica del Cristianesimo in forma neo-platonica. Si rannodava questa a certi scritti sorti nel secolo V e attribuiti al primo vescovo d'Atene, Dionigi l'areopagita; ed essa acquistò una gran diffusione quando questi scritti furono tradotti da Giovanni Scoto Erigena nel nono

secolo, e messi a fondamento d'una sua propria dottrina.

In sèguito a tali impulsi, il problema del *valore metafisico dei concetti generali* venne a costituire, nei secoli successivi, il centro del pensiero filosofico. Intorno a quello si raggrupparono gli altri problemi logico-metafisici, e secondo il modo di considerarli e di trattarli, si schierarono dall'una e dall'altra parte i singoli pensatori. Questo movimento è detto la *questione degli universali*. Tre correnti prevalsero in tanta varietà di vedute: il *Realismo*, che afferma l'esistenza indipendente delle specie, ed è la dottrina di Anselmo di Canterbury, di Guglielmo di Champeaux e dei Platonici, fra cui Bernardo di Chartres; il *Nominalismo*, che negli universali non vede se non denominazioni collettive, e che è rappresentato in quest'epoca specialmente da Roscellino; una concezione intermedia, il *Concettualismo* o *sermonismo*, si riannoda particolarmente ad Abelardo.

Questi dissensi si manifestarono in particolare nelle dispute delle scuole di Parigi, che costituivano allora, ed anche nelle epoche successive, il centro della vita scientifica di tutta Europa. Le varie lotte e polemiche condotte con tutte le arti dell'abilità dialettica, esercitarono in questo periodo un fascino comparabile a quello delle lotte oratorie dei sofisti e del circolo socratico in Grecia. Qui come là era corrotta l'imparzialità della coscienza popolare, qui come là un desiderio febbrile di sapere s'impadroniva di un più ampio cerchio della vita con un'appassionata smania di partecipare a così insolite gare dello spirito. L'impulso svegliatosi della conoscenza ruppe la cerchia dei chierici, che fin allora erano stati i depositari della tradizione scientifica, e passò oltre.

Ma questa vivacità perfino eccessiva con cui si sviluppò la tendenza dialettica, trovò anche molteplici ostilità. In realtà, in essa stessa si celava un grave pericolo. A questa splendida affermazione del pensiero astratto faceva difetto ogni base di cognizione reale; con le sue distinzioni e conclusioni, essa si prestava pubblicamente a un ginoco di bussolotti, che agitava bensì efficacemente le forze formali dello spirito, ma che, con tutto il suo affaccendarsi, non poteva arrivare mai a una conoscenza inte-

riore. Perciò, da uomini come Gerberto partì l' ammonimento di abbandonare ogni formalismo e di dedicarsi alla indagine accurata della natura e ai problemi della cultura pratica.

Mentre questo appello tardava a trovare un'eco, la dialettica urtò contro una resistenza più forte, cioè contro la pietà della fede e il potere ecclesiastico. Era inevitabile che l'elaborazione logica della metafisica della fede e le conseguenze delle opinioni svoltesi durante la polemica intorno agli universali urtassero contro il dogma; e quanto più il caso ebbe a ripetersi, tanto più la dialettica parve superflua al puro sentimento religioso, e pericolosa inoltre dal punto di vista degli interessi della Chiesa. In questo senso, essa fu combattuta, talvolta con estrema violenza, dai *mistici ortodossi*. Il più battagliero fra questi fu Bernardo di Chiaravalle, mentre i Vittorini si rivolsero allo studio di Agostino e tentarono di risollevarlo il ricco tesoro di esperienza interiore, contenuto ne' suoi scritti. Intanto, i pensieri fondamentali della sua psicologia si indirizzavano dal metafisico sempre più all'empirico.

Anrelio Agostino (354-430) nato a Tagaste nella Numidia, dopo avere studiato in patria, a Madaura e a Cartagine il diritto, prese parte nella sua giovinezza, in parte assai sbrigliata, a tutto il movimento scientifico-religioso del tempo. Suo padre Patrizio apparteneva alla religione antica, la madre Monica al Cristianesimo; egli stesso cercò refrigerio a' suoi ardenti dubbi nel Manicheismo, cadde poi nello scetticismo accademico che aveva succhiato presto da Cicerone, passò quindi alla dottrina neoplatonica e finalmente fu guadagnato al Cristianesimo da Ambrogio vescovo di Milano. Un temperamento profondamente passionale si accoppiava in lui non solo con una grande abilità dialettica e con una intelligenza vigorosa ed acuta, ma anche con una sagace penetrazione filosofica ed ampiezza di vedute, tenute in freno solo da una potente volontà. Prete, e più tardi vescovo di Ippona (*Hippo Regius*) (391), spiegò un' indefessa attività pratica e letteraria in pro' della unione della dottrina e della Chiesa cristiana; la sua dogmatica si perfezionò specialmente nella lotta coi Donatisti e coi Pelagiani. — Fra le sue opere (16 volumi della collezione Migne, Parigi, 1835 e sgg.) sono particolarmente notevoli, dal punto di vista della sua filosofia: l'autobiografia (*Confessiones*) (cfr. A. HAR-

NACK, 1888), *Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De quantitate animae, De libero arbitrio, De trinitate, De immortalitate animae, De civitate Dei*. — Cfr. C. BINDEMANN, *Der heilige Aug* (1844-1869, 3 voll.); F. NOURISSON, *La philosophie de St. A.*, (Paris, 1865); FR. BÖHRINGER, *Kirchengeschichte in Biographien*, vol. XI, in 2 parti (Stuttgart, 1877-78); A. DORNER, *Aug.*, (Berlin, 1873); W. DILTHEY, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, I (Lipsia, 1883) p. 322 e sgg.; J. STORTZ, *Die Philos. des hlg. A.* (Freiburg, 1892); J. MARTIN, *St. A.* (Paris, 1901).

La *Ἐισαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας* di Porfirio (ediz. BUSSE, Berlino 1887), tradotta da Boezio, diede l'occasione esteriore alla questione degli Universalì. Boezio (470-525), con le sue traduzioni e i suoi commentarii ai due scritti aristotelici e a parecchi altri di Cicerone, ha avuto molta influenza sul primo Medio Evo. Alcuni scritti suoi andavano sotto il nome di S. Agostino. Cfr. PRANTI, *Gesch. der Log. im Abendl.* II. e A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Parigi, 2 ediz., 1843.

Fra le enciclopedie della bassa antichità, Marciano Capella (cartaginese, metà del V sec.) tratta nel suo *Satyricon* (ediz. EYSENHARDT, Lipsia, 1866), dopo la curiosa introduzione: *De nuptiis Mercurii et philologiae*, delle sette *Artes liberales* di cui, com'è noto, nel maggior tirocinio scolastica, la grammatica, la retorica e la dialettica formavano il trivio, e la geometria, l'aritmetica, l'astronomia e la musica il quadrivio. Un commento pregevole a Marc. Capella scrisse Scoto Eriugena (ed. B. HAUBRÉAU, Parigi, 1861) — Le *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* di Cassiodoro Senatore (480-570) come pure il *De artibus ac disciplinis litterarum liberalium* (in Opere, Parigi, 1588) dello stesso e l'opera: *Originum sive Etymologiarum libri XX* di Isidoro Ispano (morto nel 636) si aggirano completamente nel campo teologico. — Per l'applicazione dell'antica logica scolastica in servizio della sistemazione della dottrina ecclesiastica, ha dato l'esempio classico Giovanni Damasceno (circa il 700) nella sua *Ἠγρή γνῶσεως* (Opere, Venezia, 1748).

Mentre le procelle della trasnigrazione dei popoli infierivano nel continente, lo studio scientifico s'era rifugiato nelle Isole Britanniche, specialmente in Irlanda, per fiorire poi nella scuola di York, grazie a Beda il Venerabile. Di qui, la cultura erudita passò nel continente mediante Alcuino, indottovi da Carlo Magno; accanto alle scuole episcopali e dei monasteri, sorse così la scuola palatina, la cui sede

fu fissata da Carlo il Calvo a Parigi: cfr. R. WERNER, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit* (Vienna 1876); LO STESSO, *Alcuin und sein Jahrhundert* (Vienna, 1876). Le più importanti scuole nei monasteri furono quelle di Fulda e di Tours. Nella prima fu maestro Rabano (Rhaban) Manro (magontino, 776-856; *De universo libri XXII*), e allievo Eric (Heiricus) di Auxerre; ne uscirono inoltre anche Remigio di Auxerre e probabilmente anche l'autore del commento *Super Porphyrium* (st. in: *Ouvrages inédits d'Abelard*, del Cousin, Parigi, 1836). A Tour, seguì ad Alcuino l'abate Fredegiso, la cui lettera *De nihilo et tenebris* (collez. Migne, vol. 105) ci è conservata. Anche il monastero di S. Gallo fu più tardi uno de' principali focolari della tradizione scientifica.

Cfr. per le relazioni letterarie l'*Histoire littéraire de la France* e G. GRÜBER, *Grundriss der romanischen Philologie*, II, 97-432.

Gli scritti attribuiti all'Areopagita (cfr. *Act. Apost.* 17, v. 34) (fra cui principalmente il *Περί μυστικῆς θεολογίας* e il *Περί τῆς τετραγίας οὐρανίων* nella coll. Migne, trad. ted.: ENGELHARDT, Sulzbach, 1823) mostrano la stessa mescolanza di filosofia cristiana e neo-platonica, che si nota in Oriente, (nei seguaci di Origene) in più modi, e particolarmente in modo caratteristico nel vescovo Sinesio (circa 400: cfr. R. VOLKMANN, *S. von Cyrene*, Berlin, 1869). Gli scritti dello Pseudo-Dionigi, che probabilmente nacquerò nel 5° sec., sono menzionati da prima nel 532 contestandosi la loro autenticità, che fu difesa da Maximus Confessor (580-662); (v. *De variis difficultioribus locis patrum Dionysii et Gregorii*, ed. OEHLER, Halle, 1857).

Nella imitazione di questa mistica la prima figura d'importanza scientifica nel Medio Evo è Giovanni Scoto Eriugena (Erigena, Ierugena, irlandese, circa l'810-880), della cui vita ci è noto soltanto con sicurezza, che fu chiamato da Carlo il Calvo alla scuola Palatina di Parigi e che in questa insegnò per un po' di tempo. Tradusse gli scritti dell'Areopagita, scrisse contro Gottschalk: *De praedestinatione*; espose le sue idee nella sua opera principale *De divisione naturae* (in tedesco: NOACK, Lipsia, 1870-76). Nella collezione Migne le sue opere compongono il vol. 122. Cfr. TH. CHRISTLIEB (Lipsia 1860), e J. HUBER (Monaco, 1861).

Anselmo di Canterbury (1033-1109), nato ad Aosta, spiegò la sua attività da prima nel monastero di Bec e fu nominato arcivescovo di Canterbury nel 1093: delle sue opere (in MIGNE, vol. 155), oltre lo scritto *Cur deus homo?*, sono specialmente notevoli filosoficamente il *Monologium* e il *Proslogium*, editi con lo scritto polemico del monaco Gaunilone (del chiostro di Marmoutier, nei pressi di Tours: *Liber*

*pro insipiente* e con la replica di Anselmo, da C. HAAS, Tübingen, 1863. Cfr. CH. RÉMUSAT, *A. de C., tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au 11<sup>m</sup> siècle* (2 ediz., Parigi, 1868); DOMET DE VORGES, *S. Anselme* (Parigi, 1901).

Giuglielmo di Champeaux (morto vescovo di Châlons s. M nel 1221) fu maestro molto ascoltato nella scuola della cattedrale di Parigi; fondò gli Studii del convento degli Agostiniani di S. Vittore. Della sua filosofia ci informa principalmente il suo avversario Abelardo; il suo scritto di logien è perduto. Cfr. E. MICHAUD, *G. de Ch. et les écoles de Paris au 12<sup>m</sup> siècle* (Parigi, 1868).

Il Platonismo del primo Medio Evo, appoggiandosi essenzialmente al *Timeo*, ha dato alla dottrina delle idee una forma non del tutto corrispondente al suo significato originario. La figura più importante è Bernardo di Chartres (prima metà del sec. XII). La sua op. *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* è stata pubblicata da B. S. BARACH (Innsbruck, 1876). La sua autenticità è stata recentemente messa in dubbio, e l'opera attribuita a un Bernardo Silvestris (anche Bernardo di Tours). Da menzionarsi è pure un fratello di Bernardo Thierry di Chartres, autore dell' *Eptatenico*; altri seguaci dello stesso indirizzo sono: Guglielmo di Conches (*Magna de naturis philosophia; Drammaticon philosophiac*); cfr. K. WERNER, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters* (Vienna, 1873); e Gualtiero di Mortagne. Inoltre nello stesso spirito scrisse: Adelardo di Bath (*De eodem et diverso: Questiones naturales*); cfr. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen-âge* (Chartres, 1895); cfr. C. HURT, *Le platonisme au moyen-âge* (*Annales de Philos. chrét., N. S. T.* 20 e segg.).

Roscellino di Armorica (Bretagna) insegnò in diversi luoghi, specialmente a Locmenach, dove ebbe scolaro Abelardo; dovette ritrattare le sue opinioni nel Concilio di Soissons (1092). Non ci resta di lui che una lettera ad Abelardo (ed. in: *Abh. der bair. Akad.* 1851). V. su lui, PICAUVET, *Roscelin philosophe et théologicien, d'après la légende et d'après l'histoire* (Parigi, 1896).

Abelardo (Abailardo), la figura più importante e più influente fra i pensatori di questo periodo, nacque a Pallet (contea di Nantes) nel 1079 e fu scolaro di Guglielmo di Champeaux e di Roscellino. Spiegò la sua attività di maestro a Melun e Corbeil, ma col maggior successo a Parigi nella scuola della Cattedrale e nella scuola di logica di St. Genoviève. La virtuosità dialettica, per cui andò famoso, illuse lui stesso e i contemporanei circa lo scarso contenuto del suo sapere; d'altra parte, i convincimenti piuttosto audaci da lui acquistati nel campo etico e religioso non poterono vincere la reazione del

tempo suo. La sciagura, non incolpevole, in cui lo precipitò la sua nota relazione con Eloisa e i suoi conflitti col potere ecclesiastico (Sinodi di Soissons 1121, e di Sens 1141) indussero l'irrequieto pensatore a cercar rifugio nei conventi. Morì nel 1142 a S. Marcel presso Châlons s. S. — Cfr. la sua *Historia calamitatum mearum* e il suo Epistolario con Eloisa (M. CARRIÈRE, *A. und H.*, 2 ediz. Giessen 1853 [R. BONGHI, *Eloisa*, Città di Castello, 1886]). Le sue opere furono pubblicate da V. COUSIN in due voll. (Parigi, 1849-59); gli *Ouvrages inédits* nel 1836. Da notarsi: la sua *Dialectica*, la *Introductio in Theologiam*, *Theologin Christianam*, *Dialogus inter philosophum, Christ. et Judaeum*, lo scritto *Sic et non* e il trattato etico *Scito te ipsum* (Cfr. CH. DE RÉMUSAT, *A.* (2 voll., Parigi, 1845), S. M. DEUTSCH, *P. A.*, ein kritischer Theolog des 12. Jahrh. (Leipzig, 1883), A. HAUSRATH, *Peter Abälard* (Leipzig, 1893).

Accanto ad Abelardo son da notarsi parecchi trattati (pubbl. da V. COUSIN) anonimi, come un commento al *De interpretatione*, i trattati *De intellectibus* e *De generibus et speciebus* (questo possibilmente di Roscellino, vescovo di Soisson, m. nel 1151). Affine alla sua è anche la posizione filosofico-teologica di Gilberto de la Porretta (morto nel 1154, vescovo di Poitiers) che insegnò a Chartres e a Parigi fu indotto da Bernardo di Chiaravalle a perseguire Abelardo. Oltre un commentario al *De trinitate* e al *De duabus naturis in Christo* dello Pseudo-Boezio, scrisse più tardi un compendio molto commentato *De sex principiis*: cfr. su di esso A. BERRHAUD (Parigi, 1892).

Le conseguenze della « dialettica » non indifferenti dal punto di vista della Chiesa si manifestano già per tempo con Berengario di Tours (999-1088) la cui dottrina intorno all'Eucaristia fu combattuta da Lanfranco (1005-1089 predecessore di Anselmo in Bec e Canterbury). È costui probabilmente l'autore dell'*Elucidarium*, s. *dialogus summam totius theologiae complectens* già attribuito ad Anselmo (e stamp. fra le sue opere). In questo compendio appare per la prima volta la tendenza al riprodurre tutto quanto è ecclesiasticamente codificato, nella forma d'un manuale logicamente ordinato. Di qui le opere dei *Sommisti*, fra cui principalissimo Pietro Lombardo (m. vescovo di Parigi nel 1164). I suoi *Libri IV sententiarum* formano il vol. 192 della collez. Migne. Da ricordarsi sarebbero tra i più antichi Roberto Pullen, (Robert Pullus, m. 1150), e tra i più recenti Pietro da Poitiers (m. 1250), e in particolare Alano da Lilla (Alanus ab Insulis, m. 1203). Le sue opere teologiche, specialmente il *De arte et articulis fidei catholicae* e il suo poema *Anticlaudianus*, si potrebbero considerare come la più ampia esposizione dello stato della cultura del tempo. (Cfr.



su di lui BAUMGARTEN, Münster 1896). Si manifestano qui già, nella forma e nel contenuto, gli inizi dell'influenza esercitata dalle traduzioni degli scritti aristotelici ed arabo-giudaici, per le quali tanto s' adoperò, nella metà del sec. XII, Domenico Gundissalvi (cristianizzato in *Johannes Hispanus*), probabile autore del *De unitate et uno*. Cfr. P. CORRENS nei *Beiträge* del Bäumker, I.

Gerberto (papa Silvestro II, n. 1003) ha il merito di aver insistito energicamente sulla necessità dello studio della matematica e delle scienze naturali. Edotto in Spagna e in Italia circa l'opera degli Arabi, acquistò una gran quantità di cognizioni guardata con stupore e sospetto dai contemporanei. Cfr. K. WERNER, *G. von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit* (2 ediz. Vienna, 1881); e F. PICAVET (Paris, 1897). Il suo scolare Fulberto (morto nel 1029 vescovo di Chartres), tornò come lui dalla dialettica alla semplice pietà; così Hildeberto di Lavardin (1057-1133, vescovo di Tours).

Lo stesso accade, in maggiori proporzioni, per mezzo della *Mistica* ortodossa del sec. XII. Il suo più fervido rappresentante è Bernardo di Chiaravalle (1091-1153). Notevoli fra i suoi scritti: « *De contentu mundi* » e *De gradibus humilitatis* (ediz. MAMMILLON, ultimamente Parigi, 1839 e seg.). Cfr. NEANDER, *Der heilige B. und seine Zeit* (3 ediz., 1865); MORISON, *Life and times of St. B.* (London, 1868); STORRS, *B. v. C.* (London, 1894).

Scientificamente feconda è la *Mistica* dei Vittorini (direttori della scuola del monastero di S. Vittore a Parigi). Il più importante è Ugo di St. Victor (n. nell'Harz, 1096, conte di Blakenburg, m. 1141) tra le cui opere (voll. 175-177 del MIGNÉ) la più importante è: *De sacramentis fidei christinnac*: da notarsi inoltre: per la psicologia mistica principalmente il *Soliloquium de archa animae*, *De Arca Noe*, *De vanitate mundi*, ma sopra tutto l'opera enciclopedica *Eruditio didascalica*. Cfr. A. LIEBNER, *H. v. St. V. und die theologischen Richtungen seiner Zeit*. (Lipsia, 1836) — A. MIGNON, *H. v. St. V.* (Parigi, 1895).

Il suo scolare Riccardo di S. Vittore (scozzese, m. 1173) scrisse: *De statu* e *De eruditione hominis interioris*, *De praeparatione animi ad contemplationem*, *De gratia contempl.* (vol. 194 della collez. Migne). Cfr. W. A. KAULICH, *Die Lehren des H. von St. V.*, in: *Abhandl. der Böhm. Ges. der Wiss.*, 1863 e seg. — Da ricordarsi il suo successore Gualtiero di S. Vittore per una sua poco scientifica polemica contro la dialettica eretica (*In quatuor labyrinthos Franciac*).

Sul declinar di questo periodo, si manifestano i principii di una reazione umanistica contro l'unilateralità del lavoro scolastico. In

Giovanni di Salisbury (*Joh. Saresberiensis*, m. nel 1180, vescovo di Chartres). I suoi scritti: *Policraticus* e *Metalogicus* (Migne, vol. 199) sono una pregevole fonte per la vita scientifica del tempo. Cfr. C. SCHAARSCHMIDT, *J. S. nach Leben u. Studien, Schriften und Philosophie* (Lipsia, 1862).

## § 22. — La metafisica dell'esperienza interna.

La filosofia del grande dottore della Chiesa Agostino non è esposta in nessuna delle sue opere come sistema compiuto; ma si svolge piuttosto in tutto l'ambito della sua attività letteraria, nella trattazione dei vari argomenti, per lo più d'indole teologica. L'impressione, singolare, è che il poderoso e copioso pensiero filosofico di quest'uomo sembra animato verso due indirizzi diversi, che pur dalla possente sua personalità son tenuti insieme. Come teologo, Agostino ha sempre avuto di mira il *concetto della Chiesa*; come filosofo, egli concentra tutte le sue idee intorno al *principio della certezza di sé della coscienza*. Mediante il duplice riferimento a queste due premesse costanti, tutti i problemi son continuamente in lui in una corrente viva. Il mondo dei pensieri di Agostino assomiglia a un sistema ellittico, costruito per movimento intorno a due centri; e questa sua dualità interiore è spesso quella della contraddizione (1).

Per la storia della filosofia si presenta il compito di liberare da questo viluppo quelle idee, per le quali Agostino ha tanto sorpassato il suo secolo e quelli immediatamente successivi, elevandosi al grado di *creatore del pensiero moderno*. Esse tutte trovano la loro unità reale nel principio dell'*interiorità consapevole*, esposto per la prima volta da Agostino con piena chiarezza e da lui formulato e trattato

(1) È innegabile che lo stesso Agostino nel corso del suo svolgimento ha spostato il peso della sua personalità dal centro filosofico sempre più verso l'ecclesiastico; come appare specialmente dal suo sguardo retrospettivo alla propria attività letteraria, nelle *Retractationes*.

come punto di partenza della filosofia. Sotto l'influsso dei bisogni etico-religiosi. L'interesse metafisico si è spostato a poco a poco e quasi impercettibilmente dalla sfera della vita esteriore in quella dell'interiore. In luogo dei concetti fisici, sono subentrati come fattori fondamentali della comprensione del mondo i concetti psicologici. Era riservato ad Agostino di portare al suo pieno e cosciente valore questo fatto, che, come tale, s'era verificato già al tempo di Origene e di Plotino (1).

Questo indirizzo verso la *esperienza interna* costituisce la sua particolare fisionomia letteraria. Agostino è un virtuoso dell'auto-osservazione e della auto-analisi; egli possiede una singolare maestria nel descrivere stati d'animo, altrettanto mirabile quanto la sua capacità di sminuzzare mediante la riflessione le condizioni interiori e di mettere a nudo i più profondi elementi del sentimento e dell'impulso (2). Ma appunto per ciò, quasi soltanto da questa fonte finiscono a lui tutte le concezioni, con le quali la sua metafisica cerca di abbracciare l'universo. Incomincia così, di fronte alla filosofia greca, un nuovo procedimento, il cui progresso non va certamente, durante il Medio Evo, molto più in là di quanto Agostino aveva già d'un sol tratto ottenuto, e il cui completo sviluppo va cercato nell'età moderna.

1. Questo appare chiaramente già nella dottrina agostiniana del *punto di partenza* della conoscenza filosofica. Conforme al suo personale processo evolutivo, egli cerca sempre la via della certezza attraverso il dubbio, e le stesse teorie scettiche gliene aprono la via. Egli finisce indubbiamente con l'abbattere il dubbio con la sete inestinguibile di felicità della sua ardente natura grazie al postulato (socratico) che il possesso della verità (senza la cui premessa non esisterebbe nemmeno verisimiglianza) è indispensabile per la felicità e quindi è da riguardarsi come rag-

(1) AGOSTINO, *De vera, rel.*, 39,72: «Noli faras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas».

(2) Cfr. G. MISCHE, *Geschichte der Autobiographie*, I (1907), pp. 402 e sgg.

giungibile; ma egli dimostra che anche lo scettico, il quale nega la realtà esteriore del contenuto della percezione, non può mettere in dubbio la esistenza interna della sensazione come tale. Invece però di accontentarsi del significato relativistico o positivistico di questo fatto, Agostino procede da esso alla certezza definitiva. Con la percezione (egli dimostra) non è dato soltanto il suo contenuto, ma anche la realtà del soggetto percepiente e questa antocertezza della coscienza segna in prima linea dall'atto del dubbio stesso. Dubitando, io, dubitante, so che esisto; così il dubbio contiene appunto in sé la preziosa verità della *realtà dell'essere cosciente*: anche se io dovessi errare in tutto il resto, in ciò son certo di non ingannarmi; perchè per errare, devo esistere (1).

Questa certezza fondamentale si estende egualmente a tutti gli *stati della coscienza (cogitare)*, e Agostino tende a dimostrare che tutte le sue diverse specie sono incluse nel Patto del dubitare. Chi dubita sa non soltanto di vivere, ma anche di ricordare, di conoscere e di volere: perchè le ragioni del suo dubbio si fondano sulle sue rappresentazioni anteriori; nella valutazione dei motivi del dubbio, si sviluppa il suo pensare, il sapere, il giudicare: e il motivo del suo dubitare è in fondo unicamente il suo anelare alla verità. Agostino in somma rivela in quest'esempio il suo profondo sguardo scrutatore della vita psichica, essendo per lui le varie maniere dell'attività psichica non sfere a parte, ma aspetti, inseparabilmente fra loro uniti, d'uno e medesimo atto. L'anima per lui — e qui egli si solleva ben più alto di Aristotele e dei Neoplatonici — è il tutto unico e vivente della *personalità*, la quale

(1) Agostino ha attribuito a questa argomentazione da lui adottata più volte (*De beata vita*, 7; *Solit.*, II, 1 e segg.; *De ver. rel.*, 72 e segg.; *De trin.*, X, 14 etc.) un'importanza fondamentale. Se il ricordo di essa nella compilazione che corre sotto il titolo di « *Metafisica di Erennio* » (III, b. s.) riporti a una fonte ellenistica o sia una falsificazione di Agostino stesso, rimane indeciso. — Cfr. su ciò E. HEITZ nei *Sitz.-Ber. der Berl. Akad. d. W.*, 1889, pp. 1167 e segg.

mediante la sua auto-coscienza è certa della propria realtà, come della verità più sicura.

2. Ma da questa prima certezza, la dottrina di Agostino procede subito oltre; e non è soltanto un convincimento religioso, ma anche una profonda meditazione gnoseologica, che gli fa apparire, nella autocertezza della coscienza individuale immediatamente innata, l'idea di Dio. Anche qui ci ritroviamo di fronte al fatto fondamentale del dubbio, e anche qui esso contiene già implicitamente la piena verità. Come potremmo noi, si domanda Agostino, mettere in questione e in dubbio le percezioni del mondo esteriore, che premono intorno a noi con una forza così elementare, se non possedessimo oltre a quelle e da altra fonte i concetti per il giudizio e per la valutazione della verità, per misurarle e per esaminarle a questa stregua! Chi dubita, deve conoscere la verità; perchè solo per amor di questa egli dubita (1). In fatto, continua il filosofo, l'uomo oltre il sentire (*sensus*), possiede la capacità superiore della ragione (*intellectus*) cioè della intuizione immediata di verità incorporee (2): per queste, Agostino intende non solo le leggi logiche, ma anche le norme del buono e del bello, in generale tutte le verità non raggiungibili mediante la sensazione, e che sono indispensabili per elaborare il dato: vale a dire, i principi del giudicare (3).

Tali norme della ragione mostrano la loro efficacia quale misura del giudicare, nel dubbio, come in tutte le attività della coscienza; esse superano però la coscienza individuale, in cui entrano nel corso del tempo, come qualche cosa di più alto; e sono sempre le stesse per tutte le menti ragionevoli. Così la coscienza individuale si vede legata nella

(1) *De ver. rel.*, 38, 72 e seg.

(2) « *Aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur*: » *De trin.*, XII, 2, 2. Cfr. *Contra Acad.*, III, 13, 29.

(3) Agostino a principio concepì la comprensione di queste verità intelligibili, in modo del tutto platonico, come *ἀνάμνησις*; poi le ragioni ortodosse contro l'ammissione della preesistenza lo indassero a ritenere la ragione come facoltà dell'intuito per il mondo incorporeo.

sua propria funzione, a qualche cosa che vale e s'impone universalmente (1).

Ma l'essenza della verità è, che *essa* è. Da questa concezione fondamentale della dottrina antica (e del resto d'ogni ingenua e primitiva dottrina della conoscenza) prende le mosse anche Agostino. L'« essere » di quelle verità universali, che sono di natura affatto incorporea, non può esser quindi pensato — alla maniera neoplatonica — se non come quello delle *idee in Dio*: sono le forme fisse e le norme di ogni realtà (*principales formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae in divino intellectu continentur*) e le determinazioni del contenuto dello spirito divino. In lui son contenute tutte; egli è l'unità assoluta, la verità che tutto abbraccia; egli è l'Essere supremo, il bene supremo, la perfetta bellezza (*unum, verum, bonum*). Ogni conoscenza razionale è, in fondo, conoscenza di Dio. Certo, anche secondo Agostino, è interdotta all'intuizione umana, nella vita terrena, la piena conoscenza di Dio. Pienamente sicura è, di lui, per la nostra rappresentazione, forse soltanto la conoscenza negativa; e del modo come le varie definizioni della verità divina, che la ragione contempla, sono in lui collegate dalla suprema unità reale, noi non abbiamo alcuna idea adeguata: perchè la sua essenza incorporea e fissa supera di molto qualsiasi forma di rapporto e di collegamento del pensiero umano: la stessa categoria della sostanza non lo riguarda più di tutte le altre (2).

3. Per quanto tali illazioni si trovino nella diretta conseguenza del neo-platonismo (3), all'esposizione di Agostino

(1) *De lib. arb.*, II, 7. segg.

(2) L'essenziale in ciò è la veduta che le categorie acquistate nella direzione della conoscenza della natura sono insufficienti per la natura speciale della sintesi spirituale (secondo la quale l'essenza divina dev'essere pensata): ma le nuove categorie dell'interiorità in Agostino sono poi in divenire; cfr. quel che segue.

(3) In fatti Agostino cerca di identificare del tutto il *νοῦς* di Plotino col *λόγος* di Origene; ma, abbandonando la derivazione emanatistica e non indipendenza del *νοῦς* della dottrina neoplatonica, egli scarta lo schema fisico delle potenze del mondo in favore di quello fisico.

rimane tuttavia il carattere cristiano, essendo inseparabilmente fusa col concetto filosofico della divinità, quale insieme di ogni verità, la rappresentazione religiosa della divinità quale personalità assoluta. Appunto per ciò, tutta la metafisica agostiniana si fonda sulla conoscenza di sè della personalità finita, cioè sullo stato di fatto dell'esperienza interna. In fatti, in tanto è possibile all'uomo una comprensione della essenza divina, in quanto essa può esser acquistata solo per analogia dell'autocoscienza umana. Ma questa mostra la seguente ripartizione fondamentale della vita interiore: lo stato permanente dell'essere spirituale è dato nel complesso del contenuto della coscienza e delle rappresentazioni riproducibili, e il suo movimento e la sua vitalità consiste nei processi di unione o di separazione di questi elementi; e la forza impulsiva in questo movimento è la volontà rivolta alla conquista della massima felicità. I tre lati della realtà psichica sono quindi: *rappresentazione, giudizio e volontà (memoria, intellectus, voluntas)* (1); e Agostino ammonisce espressamente di non considerare questi modi della funzione della personalità alla stregua delle proprietà dei corpi. Così essi non significano strati o sfere del loro essere, ma formano l'essenza stessa dell'anima. Conforme a questi rapporti della vita spirituale conosciuti nell'uomo, Agostino cerca poi d'ottenere non solo una rappresentazione analogica del mistero della divinità, ma riconosce nell'*esse, nosse, velle* le determinazioni fondamentali di ogni verità: nell'essere, nel sapere, nel volere è tutta la realtà, e nell'onnipotenza, nell'onniscienza e nella bontà infinita, la divinità abbraccia l'universo.

La concezione dell'insufficienza delle categorie fisiche (aristoteliche) ricorda solo apparentemente il neoplatonismo, le cui categorie intelligibili (v. sopra, §: 20, 7) sono, come tutto il suo schema metafisico, di natura fisica. Solo Agostino ha seriamente tentato di elevare le forme di rapporto dell'interiorità a principi metafisici. Del resto, la sua cosmologia non si scosta gran fatto dalla via tracciata dal

(1) La stessa tripartizione delle attività psichiche si trova già presso gli Stoici: v. sopra: §: 17, 9.

neoplatonismo. La teoria dei due mondi forma qui la premessa. Il mondo sensibile è conosciuto mediante le percezioni, il mondo intelligibile mediante la ragione e le due parti integrali del sapere sono messe in relazione fra loro mediante il raziocinio? Per la comprensione della natura, si ha la teleologia condizionata dalla dottrina delle idee: anche il mondo corporeo è prodotto dal nulla mediante la potenza, la sapienza e la bontà divina e porta nella sua bellezza e perfezione le postille di questa sua origine. Il male, anche qui, non è nulla di reale: non è cosa, ma atto; non ha *causa efficiens* ma solo *causa deficiens*; la sua origine non è da cercarsi nell'essere positivo (Dio) ma nel difetto d'essere degli esseri finiti; perchè a questi, come creati, non spetta se non una realtà attenuata e perciò difettosa. Così la teodicea di Agostino si trova essenzialmente sullo stesso terreno di quella di Origene e di Plotino.

4. Un'altra conseguenza della fondazione scientemente antropologica della filosofia è, in Agostino, la posizione centrale da lui assegnata alla *volontà*. Il motivo predominante è indubbiamente l'esperienza propria dell'uomo, il quale, con tanto sottili indagini sulla propria personalità, mirò contro la volontà, come contro il più intimo nucleo di quella. Perciò la volontà è per lui l'essenziale; la volontà si trova in tutti gli stati e in tutti i moti dell'anima; questi propriamente, non sono anzi se non modi di volere, *voluntates*.

Nella sua psicologia e nella dottrina della conoscenza, si vede anzi tutto, che egli cerca di esporre unilateralmente la posizione dominante della volontà in tutto il processo rappresentativo e conoscitivo (1). Se già i neoplatonici avevano distinto, rispetto alla percezione, lo stato d'eccitamento corporeo e la sua consapevolezza (cfr. più sopra § 19, 4) ora Agostino spiega che questa consapevolezza è in sostanza un atto della volontà (*intentio animi*). E come l'attenzione fisica è una cosa della volontà, così anche l'attività del senso interno (*sensus interior*) mostra una analoga dipendenza dalla volontà. Che noi acquistiamo o non

(1) Cfr. spec. il lib. 11 del *De trinitate*; e per questo punto particolarmente W. KAHN, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus. Luns Scotus und Descartes*, Strassburg, 1886.



acquistiamo coscienza dei nostri proprii stati e delle nostre azioni, come tali, dipende egualmente dalla riflessione volontaria, come la meditazione voluta su cosa che appartenga alla nostra memoria o l'attività della fantasia combinativa, rivolta a uno scopo. Così finalmente il pensiero razionale (*ratiocinatio*) co' suoi giudizi e le sue deduzioni si effettua in dipendenza dei fini della volontà: dovendo questa determinare l'indirizzo e lo scopo, secondo cui i dati dell'esperienza (esteriore e interiore) devono esser subordinati alle verità universali della cognizione razionale.

Alquanto più intricato si presenta il rapporto in queste *cognizioni razionali* stesse; di fronte a questa verità superiore e divina, all'attività dello spirito umano non può esser dato lo stesso campo, come rispetto ai suoi rapporti intellettuali col mondo esteriore e al suo stesso mondo interiore. E questo, già per ragioni filosofiche: perchè, secondo lo schema fondamentale metafisico, all'essere superiore e più potente spetta nel rapporto causale la parte attiva. Di fronte a questa verità, lo spirito umano non può comportarsi che passivamente. La conoscenza del mondo intelligibile è anche per Agostino essenzialmente illuminazione e rivelazione. Qui, trovandosi lo spirito di fronte al suo creatore, non gli manca soltanto l'iniziativa creatrice, ma perfino la ricettiva. Agostino è ben lungi dal considerare la conoscenza intuitiva delle verità intelligibili come un prodotto indipendente dello spirito secondo la sua propria natura; anzi, non può nemmeno attribuirle la stessa spontaneità dell'attenzione o della direzione della coscienza (*intentio*), intenzione come alle intuizioni empiriche della percezione esteriore ed interiore. Invece, egli è costretto a considerare l'illuminazione della coscienza individuale mediante la verità divina essenzialmente come un atto di grazia (v. sotto), rispetto al quale la prima si comporta in senso puramente recettivo. Queste riflessioni metafisiche, possibili anche nel campo del neoplatonismo, ricevono in Agostino un potente rinforzo mediante il contrappeso rappresentato nella sua teologia dalla grazia divina. La conoscenza delle verità razionali è un momento della bea-

titudine, che l'uomo deve, non già alla propria volontà, ma a quella di Dio.

Tuttavia, anche qui Agostino ha cercato di serbare alla volontà dell'individuo per lo meno una certa cooperazione. Egli non solo fa notare che Dio manifesta le sue verità soltanto a colui, che se ne mostra degno per le qualità del suo volere, ma insegna per di più, che l'appropriazione della verità divina ha luogo non tanto per mezzo della cognizione, quanto piuttosto per la *fede*. Ma la fede presuppone la rappresentazione del suo oggetto e però, nell'adesione non determinata da alcuna costrizione intellettuale contiene un atto volitivo originario del giudizio affermativo. L'importanza di questo fatto va tant'oltre, secondo Agostino, che non soltanto nelle cose divine, ma anche nelle umane questa convinzione prodotta immediatamente dalla volontà fornisce gli elementi originarii del pensiero; dai quali soltanto scaturisce la cognizione dell'intelletto. Così, anche nelle cose più importanti, p. es. nelle questioni della salute, la fede, determinata dalla buona volontà, nella rivelazione divina e nella sua azione nella tradizione della Chiesa, deve precedere la conoscenza intellettuale. La prima cosa, quanto al *merito*, è certo la piena cognizione razionale; ma in ordine di *tempo*, è la fede nella rivelazione.

5. In tutte queste considerazioni di Agostino, il punto centrale è dato dal concetto della *libertà del volere*, considerato come una decisione, scelta, o assenso indipendente da funzioni intellettive per motivi conoscitivi, non determinato da motivi dell'intuizione, ma piuttosto determinante esse funzioni senza principii coscienti, ed Agostino si è anche sforzato a sostenere questo concetto di fronte alle diverse obiezioni. Oltre la responsabilità religioso-morale, egli intende sopra tutto mettere innanzi l'interesse della giustizia divina; e la maggior parte delle difficoltà gli son procurate dal mettere insieme l'azione senza causa, il cui contrario deve essere facilmente ed obiettivamente pensabile, con la presenza divina. Egli qui si aiuta con un appello alla distinzione fra eternità e tempo, alla quale, con un'analisi acutissima, non attribuisce im-

portanza reale se non per il confronto delle funzioni dell'esperienza interna, e in linea subordinata anche per l'esteriore (1). La così detta prescienza della divinità non ha potere determinante rispetto agli avvenimenti futuri, come il ricordo non ne ha per i passati. Da questo punto di vista. Agostino è a buon dritto ritenuto come uno dei rappresentanti più risoluti e più rigorosi della libertà del volere.

A questa veduta, sostanzialmente difesa con le armi della filosofia anteriore, contrasta in Agostino un altro ordine di idee, che ha il suo germe nel concetto della chiesa e nella dottrina della sua potenza redentrice. Qui si fa vittoriosamente innanzi, contro il principio della consapevolezza dello spirito individuale, quello della universalità storica. L'idea della Chiesa cristiana, di cui Agostino è stato il più forte campione, ha le sue radici nel pensiero del bisogno, che tutto l'uman genere ha di una redenzione: ma questa idea esclude la libertà del volere dell'individuo, completamente indeterminata, esigendo essa che ogni singolo individuo sia necessariamente peccatore e quindi bisognoso di redenzione. Sotto la pressione di questo pensiero, Agostino ha messo a fianco della sua teoria della libertà del volere un'altra teoria, che contrasta decisamente con la prima.

Agostino vuol risolvere la questione dell'origine del male, per lui tanto importante, (in opposizione al manicheismo) mediante il concetto della libertà del volere, per sostenere con ciò la responsabilità umana e la giustizia divina; ma nel suo sistema teologico gli sembra sufficiente di limitare tale libertà ad Adamo, il primo uomo. L'idea dell'unità sostanziale dell'uman genere ammetteva la dottrina che, nel solo Adamo, avesse peccato l'umanità intera. Per l'abuso della libertà del volere da parte del primo uomo, tutta la schiatta umana si è contaminata in modo da non poter, poi, non peccare (*non posse non*

(1) *Confess.*, lib. XI. Cfr. C. FORTLAGE, *A. de tempore doctrina* (Heidelberg, 1836).

*peccare*). Tale perdita della libertà del volere colpisce tutta la schiatta discendente da Adamo. Il peccato originale è il castigo del peccato originale. Ne segue quindi che tutti gli uomini hanno bisogno, senza eccezione, di essere redenti. Se poi tutti possono partecipare dei mezzi, che offre la Chiesa per ottener la grazia, nessuno ha perciò gran merito; nè si può nemmeno, secondo Agostino, parlare di ingiustizia, se Dio applica questa grazia, cui nessuno può pretendere, non a tutti, ma solo a pochi; a quali non si sa. D'altro canto, la giustizia divina esige e che il castigo per il peccato d'Adamo sia mantenuto almeno per alcuni uomini, e che questi siano perciò esclusi dall'azione della grazia e dalla redenzione. Ma essendo in fine tutti, per lor natura, peccatori incapaci di migliorarsi, la scelta dei privilegiati avviene, non conforme al loro merito (perchè questo non esiste prima dell'effetto della grazia), ma conforme a un imperscrutabile giudizio di Dio. A colui, che vuol redimere, Dio applica la sua *gratia irresistibilis*; ogni altro non potrà esser redento in nessun modo.

Nella *dottrina della predestinazione*, la causalità assoluta di Dio annienta così (e questo è il suo momento filosofico) il libero volere dell'individuo, al quale, con la indipendenza metafisica, vien negata anche ogni spontaneità di agire. Così in Agostino cozzano due opposte correnti di idee. Pure rimarrà sempre un fatto strano, che lo stesso uomo, il quale ha fondato la sua filosofia sulla consapevolezza dello spirito singolo, ha scrutato tutte le profondità dell'esperienza interiore e ha scoperto nella volontà la ragione di vita della personalità spirituale, si sia spinto, per gl'interessi d'una confesa teologica, ad una dottrina della salute, che considera le azioni della volontà individuale come conseguenze inevitabili o d'una perdizione generale o d'una grazia divina. L'*individualismo* e l'*universalismo* si appongono qui recisamente; e la loro stridente contraddizione non è nemmeno attenuata dal molteplice significato della parola «libertà», che va intesa da un lato secondo il suo significato psicologico, dall'altro secondo

quello etico. Tuttavia l'antitesi fra i due motivi ha avuto una grande efficacia anche nello sviluppo posteriore della filosofia, oltre lo stesso Medio Evo.

6. Al lume della dottrina della predestinazione, il grandioso quadro della evoluzione storica dell'umanità, abbozzato da Agostino nella forma e nello spirito di tutta la patristica, assume colori oscuri e linee stranamente rigide. Se, in fatti, non solo tutto il corso della storia della salute, ma anche la posizione che ognuno vi assume, son predestinati dal giudizio divino, non si può sottrarsi alla penosa impressione che tutta la vita volitiva dell'uomo nella storia sia ridotta e abbassata ad un giuoco d'ombre e di marionette, il cui risultato è già prestabilito immancabilmente.

Il mondo dello spirito si divide per Agostino, attraverso la storia, in due sfere: il regno di Dio e il regno del diavolo. Al primo appartengono, oltre gli angeli non decaduti, gli uomini, che Dio ha prescelti per la grazia; l'altro comprende, oltre i demoni, tutti quegli uomini, che non sono predestinati alla salute, ma son lasciati da Dio nello stato di peccato e di colpa; l'uno è il regno del cielo, l'altro quello della terra. Entrambi si comportano nel corso della storia come due razze diverse, mescolate l'una all'altra solo per le azioni esteriori, ma intimamente del tutto divise. La comunità degli eletti non ha patria sulla terra; essa vive nella comunione superiore della grazia divina. La comunità dei reprobì è in sè discorde e divisa, e combatte nei regni terreni per i vantaggi illusorii della potenza e del dominio. Per Agostino, infine, il regno di Dio non è veramente di questo mondo; e la Chiesa è per lui l'istituto, che, per la vita temporale, rappresenta in terra il regno divino.

Il corso della storia universale è concepito, date queste premesse, in modo che in esso subentra necessariamente una separazione gradatamente sempre più netta fra i due regni, dovendo la sua ultima mèta essere appunto la separazione completa e definitiva. Agostino costruisce la storia universale in sei periodi, che devono corrispon-

dere ai giorni della creazione della cosmogonia mosaica, e che si collegano a date della storia ebraica: con una scarsa comprensione dell'ellenismo accoppia un giudizio del mondo romano affatto negativo. Il punto decisivo in questa evoluzione è dato anche per lui dall'apparizione del Redentore, con cui si compie non solo la salvezza degli eletti dalla grazia, ma anche la loro separazione dai figli del mondo. Comincia così l'ultimo periodo storico, il cui termine sarà rappresentato dal giudizio finale: subentrerà quindi, secondo la necessità della lotta, il sabato, la pace del Signore, ma pace solo per gli eletti; perchè i non predestinati alla redenzione saranno poi divisi affatto dai santi abbandonati al castigo della loro infelicità.

Per quanto qui la beatitudine e la dannazione siano concepiti in modo spiritualmente sublime (benchè non senza analogie fisiche) e, precisamente, per quanto la dannazione sia pensata come un indebolimento dell'essere originato dalla mancanza di causalità divina, il dualismo del bene e del male è tuttavia riconosciuto da Agostino come l'epilogo ultimo della storia universale. Quest'uomo, agitato da così potenti motivi di pensiero, non ha oltrepassato il *manicheismo* de' suoi convincenti giovanili; egli lo ha semplicemente assunto nella dottrina di Cristo. Per i Manichei, l'antitesi del bene e del male è originaria e ineluttabile; per Agostino invece essa è divenuta, ma indistruttibile. Dio onnipotente, onnisciente, infinitamente buono, ha creato un mondo, che si divide in eterno nel regno suo e in quello di Satana.

7. Fra le idee e i problemi storici, che si riallacciano all'agostinismo, conviene rilevarne, in fine, un altro. Questo va cercato nel concetto di « beatitudine », di felicità, in cui s'incrociano tutti i motivi del suo pensiero. Per quanto Agostino abbia riconosciuto nella volontà il più intimo ed energico impulso dell'essenza umana, per quanto abbia considerato profondamente l'anelito alla felicità quale impulso di tutte le funzioni psichiche, egli è rimasto tuttavia convinto, che la soddisfazione di tutte queste aspirazioni e di tutti questi sforzi non si trovi se non nella *intuizione*

della verità divina. Il bene supremo è Dio; ma Dio è la verità, e la verità si gode intuendola e in essa. Ogni impulso della volontà non è che la via, che conduce a questa pace, e che ivi cessa. L'ultimo compito della volontà è di tacere nell'effetto di grazia della rivelazione divina, poi che la visione della verità, operata dall'alto, è scesa sopra di lei.

Qui si riuniscono, in antitesi comune contro l'individualismo della volontà, l'idea cristiana della causalità assoluta di Dio e la mistica contemplativa dei neoplatonici. Da ambo le parti, agisce la stessa tendenza, la salvazione dell'uomo, concepita quale opera di Dio in lui, quale una contemplazione involontaria dell'Essere unico e infinito. Agostino ha bensì dedotto vigorosamente — e qui appunto si dimostra la larghezza della sua natura personale e del suo sguardo spirituale — le conseguenze pratiche, che l'azione di grazia deve avere nella vita terrena, cioè la purezza dell'intenzione e la severità della vita; egli ha ben trasfuso l'agile e viva energia della sua stessa natura in una dottrina etica, che, lungi dalla misantropia del neoplatonismo, pone l'uomo immediatamente come un lottatore, fra il bene ed il male, per il regno del cielo; ma il massimo guiderdone, che è promesso al milite di Dio, è, anche per Agostino, non l'attività incessante della volontà, ma la quiete della contemplazione. Per la *vita temporale*, Agostino esige la tensione continua e piena dell'anima combattente ed agente; per l'*eternità*, le fa travedere la pace che dà l'inabissarsi nella verità divina. Egli bene definisce lo stato dei beati come la più sublime delle virtù, l'amore (*charitas*) (1); ma nella beatitudine eterna, in cui non c'è da superare la resistenza del mondo e della volontà peccatrice, e in cui l'amore non ha più bisogno di acquistarsi, anche quest'amore non è più se non una contemplazione ebra di Dio.

(1) Nel sistema appaiono, al di sopra delle virtù pratiche e dialettiche dell'Etica greca, le tre virtù cristiane, fede, speranza e carità.

Anche in questa dualità dell'etica agostiniana, l'antico e il nuovo si trovano molto vicini. Con l'energia della volontà richiesta per la vita terrena, e col riporre il giudizio morale nell'intimo dell'intenzione e del sentimento, l'uomo moderno arriva a una meta; ma nella concezione della meta suprema della vita, l'antico ideale della contemplazione spirituale riporta la vittoria.

Qui, nella stessa dottrina d'Agostino si trova una contraddizione con l'individualismo della volontà, e qui si afferma anche un elemento aristotelico e neoplatonico; quest'antitesi interiore si sviluppa nei problemi del Medio Evo.

### § 23.—La questione degli universali.

GIOVANNI DI SALISBURY, *Metaphisicus*, II, cap. 17 e seg.

J. H. LÖWY, *Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf*, Praga, 1876.

Lo studio della logica formale, al quale dovettero sottoporsi i popoli entrati al principio del Medio Evo nel movimento scientifico, mise capo alla questione del significato logico metafisico dei concetti generici (*universali*). Ma si sbaglierebbe a credere che la questione abbia solo il valore didattico d'un oggetto principale dell'esercizio del pensiero, al quale si sono informate, per secoli e secoli, le regole del pensare logico, del dividere, del giudicare e del dedurre di sempre più numerose schiere di scolari. Piuttosto, la stessa tenacia, con cui la scienza medioevale si è attaccata, in discussioni senza fine, all'elaborazione di questo problema è per sé una prova che in tale questione si nasconde un problema reale e molto arduo.

In realtà, quando la scolastica fin dai suoi primordii prese per punto di partenza de' suoi primi tentativi il passo della prefazione di Porfirio (1) alle categorie di

(1) Citato poi anche sotto il titolo *De quinque rebus*, o *De quinque vocibus*. I cinque concetti fondamentali sono: «genus, differentia, species, proprium, accidens. Il problema, nella traduzione di BOE-



Aristotele, che formula questo problema, venne ad urtare, con acutezza istintiva, proprio nello stesso problema, che già nel grande periodo della filosofia greca aveva attratto a sè l'interesse centrale. Dopo che Socrate aveva additato alla scienza l'ufficio di pensare il mondo per concetti, la questione del come i concetti generici si comportino di fronte alla realtà, divenne per la prima volta motivo principale della filosofia. Essa produce la dottrina platonica delle idee e la logica aristotelica; e se quest'ultima (cfr. sopra § 12) ebbe per suo contenuto essenziale la dottrina delle forme della dipendenza, in cui si trova il particolare rispetto al generale, si comprende facilmente come anche dagli scarsi frammenti superstite di questa dottrina si sia necessariamente ripresentato alle nuove generazioni lo stesso problema. Del pari si comprende, come l'antica questione enigmatica abbia influito su gl'ingegni spiriti del Medio Evo, allo stesso modo che su i greci. La mania logica del disputare, invalsa dal secolo XI nelle università parigine non ha il suo riscontro, come fenomeno sociale collettivo, che nelle dispute filosofiche di Atene; ed anche in queste, come si sa, la questione della realtà degli universali aveva rappresentato una parte principale.

Il problema tuttavia si rinnovò in condizioni essenzialmente più sfavorevoli. I greci possedevano una gran copia d'esperienza scientifica propria e un tesoro di conoscenze e di intuizioni, che, se non sempre, li preservò quasi sempre completamente dal porre la discussione esclusivamente sull'astrazione formale logica. Proprio questo contrappeso venne a mancare alla scienza medievale, specie ai suoi inizi; per cui essa dovette aggirarsi per tanto tempo nel circolo d'un tentativo di costituire la sua metafisica su riflessioni puramente logiche.

Il fatto poi che anche il Medio Evo si sia tanto accanito

ZIO, è così formulato: «... de generibus et speciebus — sive subsistentiant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia...» Cfr. *Schol. in Arist.*, 1 a 8.

in questa controversia, già svoltasi un tempo fra Platone e i Cinici e quindi fra l'Accademia, il Liceo e la Stoa, non ebbe solo origine dall'ignoranza, o quasi, delle dissenzioni precedenti, ma ebbe anche una ragione più profonda. Il sentimento del valore individuale della personalità, che nel cristianesimo e nella dottrina d'Agostino aveva raggiunto un'espressione così potente, trovò l'eco più viva e la simpatia maggiore proprio presso quelle razze, che erano chiamate a rappresentare la nuova civiltà. Con la dottrina della chiesa, esse ereditarono una filosofia, che, nell'armonica compostezza del pensiero greco, concepiva l'essenza delle cose in rapporti generali; una metafisica, che equiparava i gradi della generalità logica con le diverse intensità dell'essere. In ciò era un'incongruenza, che, già celata nell'agostinismo, diventò un aculeo costante per la riflessione filosofica.

1. La questione della ragion d'essere dell'individuo, dalla quale il pensiero medievale non si liberò più, gli era in sul principio tanto più vicina, quanto più fortemente vi si sosteneva, sotto la spoglia di una mistica cristiana, la metafisica neoplatonica. Nulla poteva essere più indicato a rievocare la contraddizione d'un individualismo ingenuo, che la conseguenza, con cui Scoto Eriugena sviluppò il pensiero fondamentale del *realismo neoplatonico*. Nessun filosofo ha forse enunciate le conseguenze ultime della metafisica in forma più chiara di lui; di quella metafisica, che, partendo dal principio socratico-platonico, secondo il quale la verità e quindi anche l'essere son da cercarsi nell'universale, identifica i gradi dell'universalità con quelli dell'intensità e della priorità dell'essere. L'universale (il concetto generico) appare qui come il reale essenziale ed originario, che *produce da sé e contiene in sé* il particolare (la specie e, in fine, l'individuo). Gli universali, non sono dunque soltanto sostanze (*res*; donde *realismo*), ma, rispetto alle singole cose corporee, sono le sostanze più originarie, produttive e determinanti, ossia più reali, e precisamente *tanto più reali quanto più universali*. In tale concezione, i rapporti logici dei concetti diventano quindi immediatamente relazioni metafisi-

che; l'ordine formale acquista significato reale. La subordinazione logica si trasforma in una derivazione del particolare dall'universale; la partizione e determinazione logica si mutano in un processo causale, grazie al quale l'universale si forma e si svolge nel particolare.

La piramide dei concetti, elevata in tal modo a significato metafisico, culmina nel concetto della divinità, come il concetto più generale di tutti. Ma l'ultimo prodotto dell'astrazione, l'assolutamente generale, è l'indefinito (cfr. § 20, 8). Perciò questa dottrina s'identifica con l'antica « Teologia negativa », secondo la quale di Dio non si può dire se non ciò che egli non è (1); e però anche qui questo Essere supremo è definito plotinianamente la « natura increata, ma da sè creante ». Perchè questo essere generalissimo produce da sè il complesso delle cose, il quale perciò non contiene null'altro che il suo fenomeno, e si comporta di fronte al primo come gli esemplari particolari rispetto al genere; essi sono in questo, ed esistono solo in quanto suoi fenomeni. Da questi presupposti risulta un *panteismo logico*; tutte le cose di questo mondo sono « teofanie »; il mondo è Dio, svoltosi nel particolare (*Deus explicitus*). Dio e il mondo sono una sola cosa. La stessa « Natura » (φύσις), come unità creatrice, è Dio, e come pluralità creata, è il mondo.

Ma tale svolgimento (*egressus*) procede per i gradi della universalità logica. Da Dio procede anzi tutto il mondo intelligibile come « Natura », che è creata e che crea, e il regno degli universali, delle idee, che formano le forze attive nel mondo sensibile dei fenomeni. Conforme ai vari gradi dell'universalità e quindi anche dell'intensità dell'essere, esse si costituiscono come una *gerarchia* celeste; e in tal senso la mistica cristiana si costruisce una dottrina degli angeli sul modello neoplatonico. Ma da per tutto, sotto la veste mistica, vige il pensiero che la dipendenza reale con-

(1) Compilando del resto il pensiero filoniano (cfr. § 20, 2) i Padri della Chiesa già hanno applicato un processo logico, che per progressiva astrazione va fino al concetto di Dio come dell'indefinito: cfr. p. es. CLEMENTE ALESS., *Strom.*, V. 11 (689).

sista nella dipendenza logica: al rapporto causale vien sostituito il conseguire logico del particolare dall'universale.

Perciò, anche nel mondo sensibile il vero agente non è se non l'universale; il complesso dei corpi forma la « Natura, che è creata e non crea » (1). Ma in questa, l'individuo non è attivo come tale, bensì secondo la misura delle determinazioni universali, che in essa si presentano. All'individuo sensibile spetta per ciò la più debole forza dell'essere, la più searsa e del tutto dipendente specie di realtà: l'idealismo neoplatonico è sostenuto da Scotto Eriugena in tutta la sua estensione.

Ai gradi dell'« cgresso » corrisponde per lo contrario il ritorno di tutte le cose a Dio (*regressus*), la risoluzione del mondo nell'essere primigenio ed eterno, l'indiamiento del mondo. Pensato così, Dio è definito come la « Natura, che nè crea, nè è creata »; è l'ideale dell'unità immota, del riposo assoluto alla fine del processo del mondo. Tutte le teofanie sono destinate a rientrare nell'unità dell'essenza divina. In tal modo, anche nel desiderio delle cose, vige la ultrapotente realtà dell'universale.

2. Come nell'antichità (cfr. § 11, 5), anche qui, con lo sforzo di assicurare agli universali verità e realtà, appare il pensiero di una gradazione dell'*Essere*.

L'universale (così s'insegna) è più che il particolare: l'« essere » vien considerato, come tutte le altre qualità, come comparabile, come capace di aumento o di diminuzione: spetta ad alcune cose più che ad altre. Così ci si abitua a pensare il concetto dell'essere (*esse, esistere*) rispetto a quello del « che cosa è » (*essentia*) in un rapporto di grado d'intensità, come si penserebbero altre qualità, o proprietà. Come una cosa possiede più o meno estensione, forza etc., così essa possiede anche più o meno « essere », e come si possono acquistare o perdere altre proprietà, così è dell'essere. Questo modo d'espres-

(1) Giova qui avvertire brevemente che questa « Divisione della natura » ricorda manifestamente la distinzione aristotelica del motore immobile, del motore mosso e del mosso che non muove (cfr. § 13, 6).

sione e questa corrente di pensiero del realismo non dev'essere perduto di vista, se si vuol comprendere un gran numero di teorie metafisiche del Medio Evo; essa spiega anche la più importante dottrina che abbia prodotto il realismo: la *prova ontologica dell'esistenza di Dio*, esposta da Anselmo di Canterbury.

Quanto più universalità, tanto più realtà. Ne segue, che se Dio è l'essere più universale, egli è anche l'Essere assolutamente reale: *ens realissimum*. Egli possiede dunque, secondo il suo concetto, non solo la realtà maggiore, ma anche la realtà assoluta, cioè una realtà, quale non può esser pensata maggiore e più alta.

Ma qui, con tutto lo sviluppo, che questa serie di pensieri ha preso già nell'antichità, anche il predicato della *perfezione* è fuso inseparabilmente nel concetto dell'essere. I gradi dell'essere sono quelli della perfezione; quanto più qualche cosa « è », tanto più perfetta essa è, e viceversa (1). Il concetto dell'Essere supremo è dunque anche quello di una perfezione assoluta, cioè d'una perfezione, che maggiore e più alta non può esser pensata: *ens perfectissimum*.

Da queste premesse, Anselmo conchiude a pieno diritto che, dal semplice concetto di Dio, quale essere perfettissimo e realissimo, deve esser dedotta per conseguenza la sua esistenza. Per dimostrar ciò, egli tenta diverse vie. Nel suo *Monologium* segue l'antico argomento cosmologico: esistendo l'essere, si deve ammettere un essere assoluto e supremo, dal quale ogni altro essere deriva il suo essere, e che esiste unicamente per sua propria essenza (*aseitas*). Laddove ogni singolo ente può esser pensato anche come non esistente, e perciò non deve la realtà del suo essere a sè stesso ma ad altro (che è appunto l'assoluto); il perfettissimo non può esser pensato che come esistente, ed esiste quindi per necessità della sua propria natura. Solo l'*essenza* di Dio involve la sua *esistenza*. Il

(1) Principio, che è base della teodicea di Agostino, come dei Neoplatonici, in quanto per l'uno e per gli altri l'Ente era *eo ipso* buono, il male al contrario non ente.

nucleo di questa dimostrazione è dato in ultima istanza dal pensiero fondamentale eleatico: ἔστιν εἶναι, l'essere esiste, e non può esser pensato che come esistente.

Ma lo stesso pensiero fu avviluppato da Anselmo in un curioso intrico, mentre egli credeva di semplificarlo. Nel *Proslogium* mise innanzi la prova (la così detta prova *ontologica* nel senso proprio), che, senza alcun riguardo all'essere di altre cose, già il semplice concetto dell'essere perfettissimo involge la sua realtà. Mentre questo concetto è pensato, possiede già una realtà psichica: l'essere più perfetto «è» come contenuto della conoscenza (*esse in intellectu*). Ora, se esso esistesse semplicemente come contenuto dell'intelletto e non anche nella realtà metafisica (*esse etiam in re*), si potrebbe evidentemente pensare un essere ancor più perfetto, il quale possedesse non solo la realtà psichica, ma anche quella metafisica; e così quella non sarebbe più il perfettissimo per eccellenza. Così è proprio del concetto dell'essere perfettissimo (*quo maius cogitari non potest*) il possedere una realtà non solo ideale ma anche assoluta.

È chiaro che Anselmo non è stato felice con questa formulazione e che tutto quanto gli era balenato alla mente non ottenne per essa se non una monca espressione. Non occorre molto acume per comprendere che Anselmo aveva dimostrato semplicemente: Dio, *se* è pensato (come Essere perfettissimo), deve esser pensato anche necessariamente come esistente, nè può esser pensato come non esistente. Ma la dimostrazione ontologica del *Proslogium* non ha provato punto che Dio, vale a dire un essere perfettissimo, debba esser pensato.

Questo era necessariamente fuori di discussione per Anselmo, non solo a motivo della sua fede personale, ma anche per la dimostrazione cosmologica del *Monologio*. Ritenendo di poter rinunziare a questa premessa e di poter giungere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio col puro concetto di Dio, venne ad affermare in modo tipico la rappresentazione fondamentale del Realismo, che attribuiva il carattere della verità, ossia della realtà, ai concetti, senza alcun riguardo alla loro genesi e al loro

fondamento nello spirito umano. Soltanto per questo egli potè tentare di delirare dalla realtà psichica la realtà metafisica del concetto di Dio.

Perciò realmente la polemica di Gaunilone colpì, in certo modo, il punto debole. Questi sostenne che, secondo Anselmo, si sarebbe potuta dimostrare nello stesso modo la realtà di qualsiasi rappresentazione, per esempio, di quella di una isola, solo ammettendo per essa i caratteri della perfezione. In fatti, l'isola perfettissima, se non fosse reale, sarebbe sorpassata in perfezione dalla reale, che possedesse tutti gli altri caratteri. Ma, invece di dire, nella sua replica, come si potrebbe aspettarsi, che il concetto d'un'isola perfetta era una finzione assolutamente arbitraria e che conteneva perfino una contraddizione, mentre il concetto dell'essere realissimo esisteva necessariamente e senza contraddizione, Anselmo non fa che ripetere l'argomento che, se l'essere perfettissimo è nell'intelletto, deve essere anche *in re*.

Per quanto la forza persuasiva di questo tentativo di dimostrazione rimanga insufficiente per colui che non considera, come Anselmo, il concetto d'un essere assoluto quale necessario, l'argomento ontologico rimane sempre importante per la caratteristica del realismo medievale, di cui rappresenta la espressione più conseguente (1). Perchè il pensiero, che l'essere supremo debba la sua realtà soltanto alla propria essenza, e che perciò tale realtà non possa essere dimostrata se non dal suo concetto, è la conclusione naturale d'una dottrina, che riferisce l'esistenza degli oggetti della percezione a una partecipazione ai concetti, e che fra i concetti stessi pone poi una gradazione di realtà, secondo il grado della universalità.

3. Fin che si trattò di determinare la specie di realtà che spetta agli universali e il loro rapporto con gl'individui sensibili, il realismo medievale si trovò smarrito

(1) Cfr. A. DANIELS, *Zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert* (nei *Beiträge* del BÄUMKER, VIII, 1-2, 1909), e GRUNWALD, *Gesch. der Gottesbeweise im Mittelalter*, (negli stessi *Beiträge*, VI, 3, 1907).

in difficoltà del tutto simili a quelle del platonico. Il pensiero, che allora dovette nascere per la prima volta, di un secondo mondo, superiore ed immateriale, fu ora ammesso come una dottrina perfetta ed evidente; e la concezione neoplatonica delle idee, come determinazioni del contenuto dello spirito divino, non poteva riuscire che simpatico a un pensiero di intonazione religiosa. Sul modello del Timeo di Platone, Bernardo di Chartres abbozzò un poema cosmogonico di fantasticherie grottesche; mentre in suo fratello, Teodorico, s'incontra perfino un simbolismo di numeri, intento a sviluppare non soltanto il dogma della Trinità (come altre volte pure accadde) ma anche concetti fondamentali metafisici dagli elementi dell'unità, eguaglianza e disuguaglianza (1).

Ma oltre a questa realtà delle idee nello spirito di Dio, si tratta anche del valore, che si deve loro ascrivere nel loro nesso col mondo creato. Anche qui, l'estremo realismo ha insegnato, come aveva sostenuto da prima Guglielmo di Champeaux, la piena sostanzialità del concetto generico: l'universale si trova in tutti gl'individui, e si trova quale essenza dovunque con sè identica e indivisa. Il genere appare quindi come la sostanza unica e i caratteri specifici degl'individui come accidenti di questa sostanza. Solo l'obiezione di Abelardo che, cioè, si sarebbe per ciò dovuto attribuire alla stessa sostanza accidenti contraddittorii, costrinse il rappresentante del realismo ad abbandonare la posizione estrema e a limitarsi a difendere la tesi che il genere sussiste negli individui *individualiter* (2); ossia che la sua essenza generale e identica si presenta in ogni singolo esemplare in una speciale forma sostanziale. Questa veduta si avvicinava alla concezione dei Neoplatonici sostenuta da Boezio e da Agostino, ed anche a quella ricordata qua e là nella letteratura

(1) Cfr. gli estratti in HAURÉAU, *Hist. d. la ph. sc.*, I, 396, e sgg.

(2) Cfr. tuttavia per la variante *indifferenter* LÖWE, *l. c.*, p. 49 e sgg.; CL. BÄUMKER, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, X, 257; e per la teoria dell'indifferenza H. WILLNER nei *Beiträge* del BÄUMKER, IV, 1, e più sotto, num. 5.



del tempo tra l'uno e l'altro, e la sua esposizione si aggira volentieri nella terminologia aristotelica, secondo la quale l'universale appare come la possibilità indeterminata, che si realizza negl'individui mediante le loro *forme* particolari. Il concetto non è dunque più sostanza in senso proprio, ma il comune sostrato, diverso nei singoli esemplari.

Per altra via, Adelardo di Bath e Gualtiero di Mortagne tentarono di eliminare la difficoltà, eol definire la individualizzazione dei generi nelle specie e delle specie negli individui come il trapassare del sostrato in varii stati, ma considerando questi *status* come determinazioni *realiter* specializzanti dell'universale.

Ora in tutte e due le correnti, il realismo non si poteva trattenere se non a gran fatica da un'ultima conseguenza, certo estranea all'intenzione dei suoi rappresentanti in buona fede. Potendosi infatti considerare il rapporto del generale al particolare come l'autorealizzazione del sostrato in forme individuali, o come la sua specializzazione negli stati singoli, si arrivò in conclusione alla rappresentazione dell'*ens generalissimum*, le cui autorealizzazioni o i cui stati modificati formavano in linea discendente i generi, le specie e gl'individui; cioè alla dottrina che, in tutti i fenomeni del mondo, non si può vedere se non l'unica sostanza divina. Il panteismo era innato nel realismo grazie alla sua origine neoplatonica, e qua e là apparve nuovamente alla luce; ed avversarii, come Abelardo, non mancarono di rinfacciargli questa conseguenza.

In tanto, non si arrivò ancora ad una recisa affermazione del panteismo realistico; ma il realismo trovò piuttosto nella sua teoria degli universali un addentellato per la fondazione di alcuni dogmi fondamentali, e ottenne perciò l'approvazione della Chiesa. L'ammettere una realtà sostanziale dei generi non sembrò soltanto facilitare una esposizione razionale della dottrina della trinità, ma si rivelò anche, come mostrarono Anselmo ed Oddone (*Odardus*) di Cambray, appropriato fondamento filosofico per la dottrina del peccato originale e per quella della riparazione.

4. In senso inverso, si decise per gli stessi motivi, il

fato del *nominalismo*, che, durante questo tempo, fu sempre più oppresso e soffocato. I suoi inizi erano stati abbastanza innocui (1). Esso sorse dalle reliquie della Logica aristotelica, specialmente dallo scritto *De categoriis*. In questo, gl'individui dell'esperienza erano definiti come le vere, le « prime » sostanze, ed era insieme esposta la regola logico-grammaticale che la « sostanza » non potesse essere predicato nel giudizio: *res non praedicatur*. Ma l'importanza logica degli universali, consistendo appunto nel fornire i predicati nel giudizio (e nel sillogismo), parve ne derivasse (come già insegnava il commento *Super Porphyrium*) che gli universali non potessero essere sostanze.

Che cosa sono dunque? In Marciano Capella si leggeva che un universale era la comprensione di molti particolari sotto un nome (*nomen*) mediante la stessa voce (*vox*); ma la parola, aveva definito Boezio, è un moto dell'aria prodotto dalla lingua. Con ciò son dati tutti gli elementi per la tesi del nominalismo estremo: gli universali non sono se non nomi collettivi, denominazioni comuni per cose diverse, suoni (*flatus vocis*), che han valore di segni per una quantità di sostanze o di rispettivi accidenti.

In qual misura il nominalismo così formulato sia stato durante tutto quel periodo esposto e difeso (2), non è più possibile preisare (3); ma la *metafisica dell'individualismo* corrispondente a tale teoria della conoscenza, ci si fa innanzi chiara e sicura, sostenendo che solo le cose particolari e individuali si devono considerare come sostanze, come veramente reali. Nel modo più risoluto essa è stata enunciata da Roscellino, che l'ha avviata per due direzioni: come la comprensione di molti individui sotto lo stesso nome non è se non una definizione umana, così anche la distinzione di parti nelle sostanze individuali non è se non una

(1) Cfr. C. S. BARACH, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin* (Vienna, 1866).

(2) Certo, questo non è accaduto agli inizi del Nominalismo: perchè qui troviamo anche l'espressione di Boezio, che, cioè, il *genus è substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta*.

(3) Giovanni di Salisbury dice (*Polier.*, VII, 12, cfr. *Met.*, II, 17) che questa veduta era già tramontata col suo autore, Roscellino.

analisi fatta dal pensiero umano (1); il veramente reale è soltanto individuo.

Ma l'individuo è ciò, che è dato nella realtà sensibile: quindi per questa metafisica, anche la conoscenza non esiste se non nell'esperienza dei sensi. Che questo *sensualismo* sia apparso al seguito del Nominalismo, che vi siano stati uomini, i quali abbiano intessuto il loro pensiero nel bozzolo di immagini corporee, lo assicura non soltanto Anselmo, ma anche Abelardo: quali poi siano stati questi nomini, e come abbiano esplicata la loro teoria, non ci consta.

Per la sua applicazione ai problemi teologici, questa teoria riuscì fatale, sia per Berengario di Tours sia per Roscellino. Il primo contestò nella dottrina dell'eucarestia la possibilità della trasformazione della sostanza restando gli accidenti anteriori; l'altro arrivò a concludere che le tre persone della Trinità devono esser considerate come tre sostanze diverse, affini solo per certe proprietà (triteismo).

5. Se nello svolgimento letterario di queste opposizioni il Realismo passò per platonico, il Nominalismo per aristotelico, quest'ultimo parve evidentemente molto meno saldamente costruito del primo; dato il difetto della tradizione, si deve quindi intendere che le *tendenze di mediazione* fra le due correnti, apparvero insieme con lo sforzo di conciliare fra loro i due grandi pensatori della antichità. Di tali tentativi, due vanno specialmente ricordati: da parte del Realismo, il così detto *Indifferentismo*; da parte del Nominalismo, la dottrina di Abelardo.

Non appena il realismo rinunziò all'esistenza separata dei concetti (il *χωρισμός* platonico) e non mantenne in piedi che l'« *universalia in re* », prevalse la tendenza di concepire i varii gradi dell'universalità come gli stati reali di uno stesso sostrato. Una stessa realtà assoluta è, nei varii stati essere animato, nomo, greco, Socrate.

(1) L'esempio della casa e della parete, applicato qui secondo Abelardo (*Ourr. inéd.*, 471) fu in ogni modo infelicissimo.

Quale sostrato di questi stati era considerato, dal realista moderato, l'universale (e in ultima istanza l'*ens realissimum*). Il veramente esistente, si ammetteva, è il singolo; ma questo porta in sè, come determinazioni della sua propria natura, certe proprietà e gruppi di proprietà, che ha comuni con altri. Questa somiglianza reale (*consimilitudo*) è l'indifferente (non differente) in tutti questi individui; e così il genere si trova nella sua specie, la specie ne' suoi esemplari, *indifferenter*. Rappresentante principale di questa tendenza è Abelardo di Bath (1).

6. Il centro attivo e vivace della controversia degli universali è stato Abelardo. Scolaro e insieme avversario tanto di Roscellino quanto di Guglielmo di Champeaux, egli combattè il Nominalismo e il Realismo; avendo poi prese le armi per la sua polemica ora dall'uno ora dall'altro campo, la sua posizione andò necessariamente incontro a interpretazioni e giudizi opposti (2). Tuttavia, le linee fondamentali della sua concezione sono evidenti. Nella sua polemica contro ogni specie di realismo, torna a galla il pensiero che la conseguenza di questa dottrina sia il Panteismo, e così spesso, che vi si può scorgere non tanto un mezzo opportuno di polemica, dati i rapporti ecclesiastici, quanto piuttosto l'espressione d'un convincimento individualistico, come ben si può comprendere in un uomo così energico e che aveva tanta coscienza di sè e tanto viveva per la sua gloria. Questa individualità aveva la sua essenziale ragion d'essere in una lucida e acuta intelligenza attiva, in una « razionalità » veramente francese. Di qui la sua non men vivace antitesi alle tendenze sensualistiche del Nominalismo.

Gli universali—dice Abelardo—non possono essere cose, ma non possono nemmeno essere semplici vocaboli. La

(1) Secondo le indicazioni dello scritto *De generibus et speciebus* e i ragguagli di Abelardo nella glossa all'Isagoge. Sembra che anche Guglielmo di Champeaux si sia accostato da ultimo all'Indifferentismo.

(2) Così il RITTER ne fa un realista, l'HAURÉAU un nominalista.

parola (*vox*) come complesso fonico è già per sè qualche cosa di singolare: può avere significato generale solo essendo pronunciata (*sermo*). Una tale applicazione della parola non è però possibile se non mediante il pensiero concettuale (*conceptus*) che, dal confronto dei contenuti percettivi, prende ciò che per la sua natura si adatta ad essere espresso (*quod de pluribus natum est praedicari*) (1). L'universale è dunque l'enunciazione concettuale (*sermonismo*) o il concetto stesso (*concettualismo*) (2). Ma, se l'universale, come tale, esiste soltanto nel pensiero e nel giudizio e nelle enunciazioni possibili soltanto per essi, esso non è perciò senza rapporti con la realtà assoluta. Gli universali non potrebbero essere le forme indispensabili di ogni conoscenza, come sono in realtà, se non ci fosse nella stessa natura delle cose un *quid*, che noi comprendiamo ed esprimiamo. Ma questo *quid* è la identità o la somiglianza (*conformitas*) delle determinazioni essenziali delle sostanze individuali (3). Non come identità numerica o sostanziale, ma come molteplicità identicamente determinata esiste l'universale nella Natura, per diventare concetto unico solo nella concezione del pensiero umano. Tale molteplicità degli individui Abelardo si spiega col fatto che Dio ha creato il mondo secondo immagini preesistenti nel suo spirito. Così, secondo questa dottrina, gli universali esistono anzi tutto in Dio come *conceptus mentis* prima delle cose, quindi nelle cose, come identità dei caratteri essenziali degli individui, in terzo luogo, dopo le cose, nell'intelletto umano, quali suoi concetti ed espressioni, acquisiti mediante il pensiero comparativo.

In tal modo si riuniscono in Abelardo le varie correnti del pensiero del tempo. Ma egli aveva sviluppato i singoli elementi di questa veduta solo occasionalmente, sen-

(1) Cfr. ARIST., *De interpr.*, 7, 17 a 39.

(2) Sembra che Abelardo abbia messo in rilievo, in tempi diversi, ora l'una ora l'altra variante, e forse anche la sua scuola si è poi svolta secondo le due tendenze.

(3) Altri che sostanzialmente pensavano altrettanto, p. e. Gilberto della Porrée, si aiutarono con la distinzione (aristotelica) di sostanze prime e seconde, o di sostanza e sussistenza.

za dar mai una soluzione completa sistematica del problema. In realtà, era proceduto tant' oltre, che fu la sua veduta quella che diventò dottrina predominante nella formula assunta dai filosofi arabi (Avicenna: *universalia ante multiplicitatem, in multiplicitate et post multiplicitatem*) che agli universali spettò del pari un valore *ante rem* rispetto allo spirito divino, *in re* rispetto alla natura e *post rem* rispetto alla conoscenza umana. E poichè più tardi Tomaso e Duns Scoto in ciò sostanzialmente s'accordarono, il problema degli universali, senza venir per questo risolto, entra in una calma provvisoria, per riapparire sulla scena col rinnovarsi del Nominalismo (cfr. § 27) (1).

7. Ma Abelardo è importante, più che per questa posizione centrale nella lotta degli universali, per il fatto d'aver portato ad un' espressione tipica la posizione presa dalla *dialettica*, in occasione di quella lotta, nello spirito generale del tempo. Egli è stato l' oratore e il patrono della libertà della scienza, il profeta del novello risveglio tendente ad una conoscenza propria e indipendente. Abelardo, e con lui Gilberto, è anzi tutto un *razionalista*: il pensiero è per lui la norma della verità. La dialettica ha per compito di distinguere fra il vero ed il falso. Egli si assoggetta bensì alla rivelazione custodita nella tradizione: ma, così dice, noi crediamo alla rivelazione divina solo perchè è razionale. La dialettica, per lui, non ha più quindi solo il compito prescritto da Anselmo (dopo Ago-

(1) Se anche si limita il problema degli universali alla realtà dei concetti di specie nel senso della scolastica, esso nello sviluppo inferiore ha attraversato fasi ancora essenzialmente nuove e può appunto esser considerato come non per anco definitivamente risolto allo stato odierno della scienza. Ma dietro di esso sorge la questione più generale e più difficile, se spettò un valore metafisico a quelle determinazioni universali, a cui mira ogni spiegazione scientifica; cfr. H. LOTZE, *Logik*, Leipzig, 1874, § 313-321. Quindi agli scienziati d'oggi, che gettano la questione degli universali come già spacciata nel ciarpame, o che la considerano a dirittura come una malattia d'infanzia superata, fino a quando essi non ci sapranno dire con piena sicurezza e chiarezza in che cosa consiste la realtà metafisica e l'efficacia di quella che dicono *legge naturale*, bisogna sempre dire: *mutato nomine de te fabula narratur*. Cfr. anche O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 3ª ediz. Strasburgo, 1900, pp. 317 ss., 478 e ss. e *Gedanken und Tatsachen*, fasc. 1º, Strasburgo, 1882, pp. 89 ss.

stino) di render cioè il contenuto della fede comprensibile all'intelletto, ma reclama anche il diritto *critico* di decidere, nei casi dubbii, secondo le sue regole. Così, nel suo scritto *Sic et non* egli oppone l'una contro l'altra le opinioni dei padri della Chiesa, per distruggerle a forza di dialettica, e per trovare infine ciò che è degno di fede solo in ciò che è dimostrabile. E del pari, nel suo *Dialogus*, la ragione appare come quella che giudica delle varie religioni; che se Abelardo considera il Cristianesimo come termine ideale della storia della religione, non mancano in lui sentenze, in cui riduce il contenuto del Cristianesimo alla legge morale originaria, ristabilita da Gesù nella sua purezza. Da questo punto di partenza, egli poté anche spaziare liberamente con lo sguardo nella concezione del mondo antico. E fu un ammiratore dei greci, ne' cui filosofi vede dei Cristiani prima di Cristo; e se egli considera uomini come Soerate e Platone quali ispirati, si domanda (invertendo il pensiero dei padri della Chiesa, v. § 18, 3) se la tradizione religiosa non possa essere in parte attinta da questi filosofi. Il Cristianesimo insomma, fu per lui la filosofia greca, democratizzata (1).

Data questa importanza dell'uomo, notevole più dal punto di vista religioso e storico, che dal filosofico, se alcuno si lasciasse trarre in inganno supponendo che Abelardo, come in fine quasi tutti gl'illuministi (2) del Medio Evo, sia stato in conclusione un figlio ubbidiente della Chiesa, basterebbe ricordare gli attacchi, che egli ebbe a sopportare. In fatti, la sua controversia con Bernardo di Chiaravalle è la lotta del pensiero con la fede, della ragione con l'autorità, della scienza con la Chiesa. E se ad Abelardo, in fine, fecero difetto la gravità e la fermezza personale per aver ragione di tali lotte (3), non va trascurato d'altra parte che una scienza, quale poteva darla il secolo XII, sarebbe dovuta soggiacere al possente

(1) Cfr. i documenti per quel che segue in REUIER, *Gesch. der Aufklärung im Mittelalter*, I, 183 e segg.

(2) A HARNACK, *Dogmengeschichte*, III, 322

(3) Cfr. TH. ZIEGLER, *Abelards Ethica*, in: *Strassburg. Abh. z. Ph.* (Freib. 1884) p. 221.

contenuto della fede, anche se fosse stata rappresentata da una personalità ben più alta di lui. Quell' audace postulato, al quale era riservato tanto avvenire, che cioè, solo un' intuizione scientifica doveva determinare la fede, quali mezzi aveva in fatti a sua disposizione per trionfare? Le vuote regole della dialettica; anche ciò che questa scienza poteva offrire quanto a contenuto, lo doveva alla tradizione, contro la quale appunto insorgeva con la eritica dell' intelletto. A tale scienza mancò la forza materiale, per rappresentare fino all' ultimo la parte, cui si sentiva chiamata; ma si propose un ufficio, che, se non fu in grado di soddisfare, non è più scomparso dalla memoria dei popoli europei.

Noi andiamo bensì parecchi, che si affannano per voler vedere tutto trattato « scientificamente » (1); da Anselmo crescono le querimonie circa il progrediente razionalismo dello spirito del tempo, contro quei tristi, che non vogliono credere se non ciò che comprendono e che non possono dimostrare, i sofisti, che con audace abilità sanno disputare *pro* e *contra*, gli spiriti che negano, e che da razionalisti sarebbero diventati materialisti e nichilisti; ma non c' è un nome solo di tutti costoro, per tacer delle loro dottrine, che sia arrivato fino a noi. Appunto la mancanza di contenuto reale proprio, è stata la causa per cui il movimento dialettico, del quale Abelardo ci si fa innanzi quale un duce, passò, a malgrado d' ogni sforzo e di tutta la sua acutezza, senza un vero successo diretto e immediato.

#### § 24. — Il dualismo del corpo e dell'anima.

Con questi si spiega il fatto, che nel sec. XII (e in parte già nell' XI) noi troviamo il sentimento della infcondità della dialettica altrettanto diffuso quanto lo sforzo febbrile di giungere, per suo mezzo, alla vera conoscenza. Accanto a un bisogno prepotente di sapere, passa in questo tempo come un soffio di disillusione; insoddisfatti delle sotti-

(1) « *Puri philosophi* ».



gliezza della dialettica, che, per fino in uomini come Anselmo s'era impegnata a scovrire gli ultimi segreti della fede, gli uni passarono frementi dalla teoria infeconda alla vita pratica, « nel fiotto del tempo, nel rullo del fatto », altri si abbandonarono ad orgie mistico-snperrazionali, altri in fine al lavoro assiduo della ricerca empirica. Tutte le antitesi, in cui può entrare prevalentemente l'attività logica dell'intelletto, si sviluppano accanto alla dialettica e si alleano più o meno contro di questa: la pratica, la mistica e l'empiria.

Ne risultò anzi tutto un rapporto singolarmente teso di fronte alla tradizione scientifica. Aristotele, riconosciuto come padre della logica formale e come maestro della dialettica, deve a questa ignoranza se fu considerato quale l'eroe della concezione razionale del mondo, e se per ciò fu sospetto alla fede e alla Chiesa; Platone invece fu riconosciuto in parte come creatore della dottrina delle idee, in parte, grazie al Timeo, come fondatore d'una filosofia della natura, il cui carattere fondamentale teleologico trovava il più vivo consenso nel pensiero religioso. Se dunque Gerberto raccomandava lo *studio della natura* in opposizione all'insolenza della dialettica, studio che corrispondeva alla sua personalità energica ed attiva, egli non poteva contare se non sull'approvazione di uomini, che insieme con lui procedessero a diffondere le conoscenze positive e quindi ad appropriarsi la ricerca antica. Così, in opposizione alla dialettica (aristotelica) si ha qui il *ritorno all'antico*, come fonte di conoscenze positive: una prima e debole Rinascenza, che, mezzo umanistica, mezzo naturalistica, vuol dare alla conoscenza un contenuto vivo (1). Fulberto, scolaro di Gerberto, aprì la *scuola di Chartres*,

(1) Un focolaio di questo movimento fu in Italia la badia di Montecassino. Qui visse (circa il 1050) il monaco Costantino Africano, il quale, a somiglianza del platonico Adelardo di Bath, si era procurata la sua erudizione coi viaggi nell'Oriente arabo; e spiegò principalmente la sua attività nella traduzione di opere di medicina (Ippocrate e Galeno). Gli effetti si palesarono non solo nella letteratura, ma anche nell'istituzione della celebre scuola di Salerno (metà del sec. XII).

che in seguito divenne il centro del platonismo intimamente accoppiato con lo studio della natura; qui lavorarono i fratelli Teodorico e Bernardo di Chartres e di qui prese il suo indirizzo Guglielmo di Conches. Nei loro scritti, il rigoroso impulso verso l'antichità classica si accoppia sempre all'interesse della conoscenza della natura. In tal modo veniamo a conoscere uno dei più curiosi spostamenti della storia della letteratura. Platone ed Aristotele si sono scambiate le parti; questi appare come l'ideale di una scienza concettuale astratta, quello come il punto di partenza della conoscenza positiva della natura. Ciò che in questo periodo ci si presenta come conoscenza della realtà esteriore, si collega al nome di Platone; in quanto esiste in tal periodo una scienza della natura, questa è la scienza dei platonici, di un Bernardo di Chartres, d'un Guglielmo di Conches e de' loro compagni (1).

Ma questo senso della realtà empirica, che distingue i platonici del Medio Evo, di fronte alla metafisica dagli alti voli dei dialettici, ha assunto anche un'altra e più cospicua forma. Ancora impotente a ottenere dalla esperienza esterna risultati migliori di quelli, che si trovavano nella tradizione della filosofia greca, la tendenza empirica del Medio Evo si avviò all'indagine della vita spirituale e spiegò tutta l'energia dell'osservazione e della acuta analisi nel campo dell'esperienza interiore, cioè della *psicologia*. Quest'è l'oggetto del lavoro scientifico, per cui il Medio Evo ha raggiunto i risultati più preziosi (2). Qui l'esperienza, piena di contenuto sostanziale, della vita pratica come quella della più sublime religiosità si contrappose al giuoco dialettico dei concetti.

(1) Questa scienza umanistica della natura dell'alto M. E. non par punto difficile nell'accogliere la tradizione antica. Così p. es. Guglielmo di Conches (cfr. Migne, vol. 90 p. 1132 e ss. e la notizia di Gualtiero di St. Victor negli estratti del Bulaeus, in Migne, vol. 199, p. 1170) ritenne conciliabile col suo platonismo una concezione atomistica o una teoria corpuscolare della natura. Cfr. KURD LASSWITZ, *Geschichte der Atomist.*, I, 72 e segg.

(2) Cfr. qui e per quel che segue (come anche sul § 27) i lavori di H. SIEBECK nei voll. I-III dell'*Archiv für Gesch. der Philosophie*, e nei voll. 93 e 94 della *Zeitschr. für Philos. und Krit.* (1888-90).

1. Il duce naturale, in questo campo, fu Agostino, le cui idee psicologiche esercitarono un'influsso tanto più potente, e quanto più esse s'accordavano con la fede religiosa e quanto meno, d'altro canto, era nota la psicologia aristotelica. Agostino aveva tenuto vivo nel suo sistema il completo dualismo, che considera l'anima come una sostanza immateriale e l'uomo come un'unione delle due sostanze, corpo ed anima. Appunto per ciò, egli non poteva aspettare una conoscenza dell'anima dai suoi rapporti col corpo, e fece suo quindi con piena coscienza il *punto di vista dell'esperienza interna*.

Il nuovo principio metodico, sorto così da premesse metafisiche, potè svilupparsi indisturbato, finchè la psicologia monistico-metafisica del peripatetismo rimase ignorata. E tale sviluppo fu favorito sopra tutto da quelle esigenze, che portarono il Medio-Evo alla psicologia. La fede cercò la sua salvezza nella conoscenza dell'anima, e questa salvezza fu trovata precisamente in quelle attività trascendenti, mediante le quali l'anima, spoglia del corpo, tende ad un mondo superiore. Furono perciò specialmente i *mistici*, che vollero scrutare i segreti della vita interiore e così divennero psicologi.

Più importante e filosoficamente più notevole di queste singole teorie, è il fatto che il *dualismo del mondo sensibile e del soprasensibile* fu mantenuto vivo in tutta la sua asprezza, formando così un forte contrappeso al monismo neoplatonico. Ma a provocare quest'effetto metafisico, esso fu chiamato solo più tardi; da prima, nella forma più limitata del *dualismo antropologico* di anima e corpo, esso divenne il punto di partenza della *psicologia, come scienza dell'esperienza interna* (1).

Assai notevole è quindi il fenomeno che i rappresentanti di questa psicologia come « scienza naturale del senso interno » (così fu chiamato più tardi) sono appunto gli stessi

(1) Cfr. anche K. WERNER, *Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Courches; e: Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alain bis Albertus Magnus; Estratti dai Sitzungsberichte* (vol. 75) e dalle *Denkschriften* (vol. 25, 1876) dell'Accad. di Vienna.

uomini, che così sinceramente s'affaticavano per cavare da ogni materiale a loro disposizione, una scienza del mondo esterno. Lasciata la dialettica, essi cercano una conoscenza del reale empirico, una filosofia della natura; ma la dividono in due campi nettamente separati: *physica corporis* e *physica animae*. Presso i platonici, prevale l'amore per lo studio della natura esterna, presso i mistici quello per la natura interiore (1).

2. Quale nota caratteristica e realmente nuova di questa *psicologia empirica*, si deve ora considerare lo sforzo non solo di classificare le attività e gli stati psichici, ma di concepire il loro flusso vivo e di comprenderne lo *sviluppo*. Questi uomini, nei loro più sentimenti, nella loro lotta per il godimento della grazia divina, erano consci di una vita interiore, di una storia della loro anima; e tale consapevolezza li spinse a scrivere questa storia; che se poi approfittarono di concetti platonici, agostiniani e neoplatonici nella più varia mescolanza, per designare i singoli fatti, essenziale e decisivo rimase sempre il fatto, che essi impresero a osservare il processo evolutivo della vita interiore.

Non molta fatica procurò a questi mistici il problema, divenuto poi così arduo, come si debba intendere quel dualismo di corpo e di anima. Ugo di S. Vittore sa benissimo che, pur essendo l'anima l'elemento più basso del mondo immateriale e il corpo umano il più alto nel mondo materiale, l'uno e l'altro son tuttavia di natura così opposta, che la loro unione resta un enigma; ma egli ritiene che proprio con ciò Dio abbia mostrato e voluto mostrare che a lui nulla è impossibile. Invece di sofisticarvi sopra a furia di dialettica, i mistici prendono piuttosto questo dualismo come premessa, allo scopo di isolare l'anima in sè e di scrutarne la vita interiore.

Ma questa vita è per i mistici lo sviluppo dell'anima

(1) È tuttavia da notarsi che Ugo di S. Vittore nella sua *Eruditio didascalica* non soltanto espone un sapere enciclopedico, ma si dimostra anche versatissimo nelle teorie della medicina antica, specialmente in quelle di psicologia fisiologica (spiegazione delle percezioni, temperamenti, ecc.).

verso Dio; e in tal modo *questa prima forma della psicologia del senso interno è la storia della salute dell'individuo*. I mistici considerano realmente l'anima come cuore (*Gemüth*, animo); essi mostrano lo svolgimento del suo processo di *sentimenti* e rivelano la loro virtuosità di scrittori appunto nel tratteggiare stati di sentimento e moti di sentimento. Essi sono i veri segnaei di Agostino, anche in quanto vanno dovunque indagando le forze attive della volontà ed esaminando le disposizioni di quest'ultima, mediante le quali la fede determina il corso della conoscenza; in quanto, in fine, la mistica contemplazione di Dio fu considerata da loro come il *sommo grado di sviluppo* dell'anima. Così fanno per lo meno i vittorini Ugo e Riccardo, entrambi mossi da spirito scientifico, mentre in Bernardo di Chiaravalle il momento pratico della volontà è accentrato molto più energicamente. Questi non si stanca mai di denunziare come pagana l'aspirazione, al suo tempo ridestatasi, con tutte le sue virtù e i suoi difetti, alla scienza per la scienza; eppure anche per lui l'ultimo dei dodici gradi dell'umiltà è quell'estasi in Dio, per cui l'individuo passa nell'Essere eterno, « come goccia d'acqua in una botte di vino ».

Anche la psicologia della conoscenza si fonda, nei vittorini, su basi agostiniane. Tre occhi son dati all'uomo: il corporeo, per conoscere il mondo materiale; il razionale, per conoscere sè stesso nella propria intimità; e il contemplativo, per conoscere il mondo spirituale e la divinità. Se dunque *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio* sono per Ugo i tre gradi dell'attività intellettuale, è interessante e caratteristico per la personalità stessa osservare in qual misura egli accentua la cooperazione dell'immaginazione in tutte le forme della conoscenza. Anche la contemplazione è una *visio intellectualis*, un vedere spirituale, che solo comprende direttamente la verità suprema, laddove il pensiero a tanto non arriva.

Così, il vecchio e il nuovo s'intrecciano variamente negli scritti dei vittorini; accanto ad osservazioni finissime e a descrizioni squisite delle funzioni psichiche, si affollano le fantasie dell'estasi mistica. Indubbiamente,

anche qui il metodo dell'auto-osservazione corre il pericolo di condurre all'entusiasmo esagerato; ma d'altra parte ottiene anche qualche suo frutto particolare: prepara e dissoda il terreno per la ricerca futura e sopra tutto traccia i solchi, dai quali germoglierà la psicologia moderna.

3. Da tutt'altra parte, questa nuova scienza dell'esperienza interiore doveva ricevere impulso e conforto: un prodotto della questione degli universali, e non il più meschino, le venne in aiuto. Se il nominalismo e il concettualismo avevano combattuto l'esistenza in sè degli universali e dichiarato le specie e i generi immagini subiettive dello spirito, spettava loro il dovere di spiegare il sorgere di tali rappresentazioni generali nell'anima dell'uomo. Così si videro condotti direttamente allo studio empirico dello *sviluppo delle rappresentazioni*, offrendo alla sublime poesia dei mistici un'integrazione modesta, forse, ma tanto più opportuna. In fatti, trattandosi di provare l'origine di contenuti di pensiero puramente subiettivi, da dimostrarsi quali prodotti dell'evoluzione dell'uomo, tale indagine non poteva non diventare un contributo alla psicologia dell'esperienza collettiva.

Già la tesi del nominalismo estremo offriva agli avversari il destro di trattare il rapporto della parola rispetto al pensiero; e portò, in Abelardo, a considerare il coefficiente, che spetta alla lingua nello svolgimento del pensiero. Ritornò in campo la questione dell'importanza dei segni e delle denominazioni nel movimento della rappresentazione. Ancor più addentro nella psicologia teoretica si spinge l'indagine, affrontata nello scritto *De intellectibus*, circa il nesso necessario fra l'intelletto e la percezione. In esso si mostra come la sensazione passa, quale *rappresentazione confusa*, nella intuizione di essa con altre (*imaginatio*) e rimane in questa conservata e riproducibile; come poi l'intelletto elabora questo materiale molteplice successivamente in concetti e giudizi, e come, solo compiute tutte queste condizioni, si hanno opinioni, fede, scienza, in cui finalmente l'intelletto conosce l'oggetto in una unica intuizione generale (intuitivamente).

In modo simile ha esposto lo sviluppo psicologico Gio-

vanni di Salisbury; ma in lui prevale la tendenza propria alla concezione agostiniana della cosa; di considerare, cioè, le diverse forme d'attività non come strati sovrapposti o vicini l'un l'altro, ma come funzioni, l'una nell'altra, della stessa unità vitale. Già nella sensazione, e più ancora nella intuizione, egli trova anche un atto del giudizio; e come unione delle nuove sensazioni con le riprodotte, l'intuizione contiene, secondo lui, gli stati di sentimento (*passiones*) della paura e della speranza. Così, dalla immaginazione si sviluppa la doppia serie della coscienza: nella serie teorica, l'opinione, e mediante il confronto delle opinioni il sapere, la convinzione razionale (*ratio*), entrambe sotto l'azione volontaria della prudenza (*prudentia*), e in fine, grazie all'aspirazione alla sapienza serena (*sapientia*), la conoscenza contemplativa dell'intelletto; nella serie pratica, i sentimenti del piacere e del dolore, con tutte le loro ramificazioni nei mutevoli stati della vita.

In tal modo in Giovanni di Salisbury è già abbozzato tutto il programma della posteriore psicologia dell'associazione, i cui banditori dovevano essere appunto i suoi contemporanei. E non solo nei problemi, ma anche nel modo in cui sono trattati, egli può esser considerato come loro modello. Egli si tiene altrettanto lontano dalle speculazioni della dialettica, quanto dalla esaltazione della mistica; non perde d'occhio gli scopi pratici del sapere e vuol trovarsi a suo agio nel mondo, in cui vive l'uomo, e sopra tutto nella vera vita interiore di quest'ultimo; per cui porta nella filosofia una finezza quasi mondana e una libertà di spirito, che in quei tempi si cerca invano. Egli è il precursore dell'illuminismo inglese, come Abelardo di quello francese (1).

4. Un altro particolare fenomeno di quest'accentuazione dell'autitesi di esterno e di interno è finalmente l'etica

(1) REUTER, op. cit., II, 80, pone di fronte l'uno all'altro, Roggero Bacon ed Abelardo; ma il tratto caratteristico della psicologia empirica è più rilevato in Giovanni.

di Abelardo (1). Già nel suo titolo *Scito te ipsum* essa si annunzia come una dottrina fondata sull'esperienza interiore, e la sua importanza consiste appunto nel trattare per la prima volta l'etica come disciplina filosofica a sè e nello sfronarla delle premesse dogmatico-metafisiche (2). Ciò vale per quest'etica, benchè anch'essa proceda dalla coscienza cristiana del peccato come fatto fondamentale. Ma proprio qui essa tende subito a quel che c'è di più intimo. Il bene ed il male, essa dice, non consistono nell'azione esteriore, ma nella sua causa interna. Non consiste nemmeno nei pensieri (*suggestio*), nei sentimenti o desiderii (*delectatio*) che precedono la decisione della volontà, ma esclusivamente in questa determinazione al fatto (*consensus*) (3) stesso. La inclinazione (*voluntas*) fondata nei rapporti naturali e in parte nella costituzione corporea, e che può portare al bene e al male, non è in fatti per sè, e in senso proprio, nè buona nè cattiva. La colpa (*vitium*) — e a questo Abelardo riduce il peccato originale — ha luogo soltanto mediante il *consenso* al peccato (*peccatum*). Ma, se questo consenso c'è, con esso c'è anche completo il peccato, e l'azione eseguita col corpo con le sue conseguenze esterne, eticamente, non aggiunge nulla.

In tal modo, la sostanza della morale vien posta da Abelardo esclusivamente nella risoluzione della volontà (*animi intentio*). Ma qual'è la norma, secondo la quale quest'intenzione deve esser definita come buona o come cattiva? Anche qui Abelardo sdegna qualsiasi determinazione esteriore ed obiettiva mediante una legge; ma trova la norma della valutazione puramente nell'intimo dell'individuo; e questa consiste nell'accordo o nel non accordo con la coscienza (*conscientia*). Buona è quell'azione, che concorda con

(1) Cfr. TH. ZIEGLER, in *Strassburg. Abh. zur Philos.*, Freiburg 1884.

(2) Getta una luce sorprendente sulla chiarezza del pensiero di Abelardo l'aver egli occasionalmente distinto nettamente il concetto metafisico del Bene (perfezione = realtà) dal concetto morale del bene, di cui soltanto l'etica tratta: egli così dimostra d'essersi accorto di una delle più gravi interferenze di problemi della storia.

(3) La *συνκατάθεσις* degli antichi; cfr. sopra § 14, 3 e 17, 9.



l'intimo convincimento di colui che vi si risolve; e attiva è quella, che vi si oppone.

Ora, che cos'è la coscienza? Quando Abelardo parla da filosofo, da quel dialettico razionalista ch'egli è, la coscienza è per lui la legge morale naturale, comune a tutti gli uomini, che, dopo il suo offuscamento in seguito al peccato e alla debolezza umana, si è ridestata a nuova verità nella religione cristiana (cfr. sopra, § 23, 7). Ma questa *lex naturalis* è per il teologo identica con la volontà di Dio (1). Seguire la coscienza significa, quindi, ubbidire a Dio; agir contro coscienza è disprezzo di Dio. Ma dove il contenuto della legge morale naturale è dubbio, all'individuo non resta che decidersi secondo coscienza, cioè secondo la sua conoscenza della legge divina.

Questa *etica dell'intenzione* (2) esposta dal capo dei dialettici e dei peripatetici, si dimostra un accrescimento dei principii agostiniani della interiorità e dell'individualismo della volontà, che, anche oltre i confini del sistema del grande dottore della Chiesa, ha fatto penetrare dei fecondi influssi nel futuro.

---

(1) Nella metafisica teologica pare che Abelardo (Commento alla Lettera ai Romani II, 241) sia giunto occasionalmente a riferire il contenuto della legge morale all'arbitrio della volontà divina.

(2) La cui notevole opposizione, per diversi indirizzi, alla teoria e alla pratica della Chiesa non è qui il caso di esporre.



## CAPITOLO II.

### SECONDO PERIODO.

(Dal 1200 circa).

FR. NITSCH, *Ueber die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrh.* (Jahrb. f. prot. Theol., 1876).

KARL WERNER, *Der hl. Thomas von Aquino*. 3 voll., Regensburg, 1858 e sgg.

LO STESSO, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 3 voll., Vienna, 1881 e sgg.

Il bisogno di conoscenze positive che, svaniti i primi funi della dialettica, s'impossessò della scienza occidentale, doveva essere assai presto soddisfatto in misura insperata. Il contatto con la civiltà orientale, che si affermò vittoriosamente contro l'assalto delle Crociate, dischiuse ai popoli d'Europa nuovi mondi di vita spirituale. La scienza araba e, al suo seguito, la giudaica (1) fecero il loro ingresso

(1) L'autore crede di dovere o di potere rinunciare qui a un'esposizione speciale della filosofia araba e ebraica nel Medio Evo; di dovere, in quanto qui gli è preclusa in gran parte la conoscenza delle fonti originali ed egli sarebbe costretto a servirsi di esposizioni di seconda mano; di potere, in quanto tutto ciò che di fecondo da questa vasta letteratura è passato nella scienza europea (e soltanto perciò potrebbe esser trattato in un quadro dello svolgimento generale della filosofia), ci si presenta, con lievi eccezioni, generalmente come proprietà spirituale dell'antichità, della filosofia greca o di quella ellenistica. Quindi qui segue soltanto un ristretto

#### SGUARDO ALLA FILOSOFIA ARABA ED EBRAICA NEL MEDIO EVO.

Della letteratura di questo periodo della tradizione, interessante di certo più dal rispetto storico-letterario che filosofico, ma non ancora chiarito perfettamente dalla ricerca, e che non ha trovato tuttavia una rappresentazione generale che entri nei particolari eruditi, son da ricordare:

in Parigi. Esse avevano custodito la tradizione del pensiero e del sapere greco più immediatamente e più completamente dei chiostristi d'Occidente. Da Bagdad e da Cordova si diffuse una corrente di tradizione scientifica, più vigorosa e più ricca che da Roma e da York. Ma anche

MOHAMMED AL SCHAHRESTANI, *Gesch. d. relig. u. philos. Sekten bei den Ar.* (trad. tedesca di HAARBRÜCKER, Halle, 1850-51) — A. SCHMÖLDERS, *Documenta philosophiae Arabum* (Bonn, 1836), e *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, 1842) — FR. DIETERICI, *Die Philosophie der Araber im zehnten Jahrhundert* (8 disp., Lipsia, 1865-76) — Cfr. anche: HAMMER-PURGSTALL, *Geschichte der arabischen Literatur*.

S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859) e i suoi articoli sui singoli filosofi nel *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Compendio eccellente e istruttivo quello di T. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart, 1901). Cfr. J. GOLDZIEHER, *Kultur der Gegenwart*, I, 5, pp. 45 ss.

M. EISLER, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters* (3 voll., Vienna, 1870-84) — M. JOEL, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (Breslau, 1876) — I. SPIEGLER, *Geschichte der Philosophie des Judentums* (Lipsia, 1890) — Cfr. anche: FÜRST, *Bibliotheca Judaica*, e le *Geschichten des Judentums* del GRÄTZ e del GEIGER.

Per quanto stretti siano i rapporti, anche presso i due popoli civili semitici, della filosofia con l'interesse religioso, la *scienza araba* ha il carattere speciale, che i suoi primi rappresentanti e promotori non furono, come in Occidente, per la massima parte uomini di Chiesa, ma quasi tutti medici. (Cfr. WÜSTENFELD, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840). Qui si cominciò dallo studio dell'antica medicina e scienza naturale, e si venne a poco a poco alla filosofia. Ippocrate e Galeno furono (in parte pel tramite del siriano) tradotti e letti quanto Platone, Aristotele e i Neoplatonici. Nella metafisica araba, la filosofia della Natura controbilancia la dialettica. Ma, se era opportuno fornire al pensiero scientifico una più larga base di conoscenze positive, non si può, d'altra parte, attribuire troppo valore ai contributi originali degli arabi nella scienza della natura e nella medicina. Anche qui la scienza medievale è essenzialmente tradizione ereditata. Le cognizioni, che gli arabi più tardi poterono tramandare all'Occidente, derivavano principalmente dai libri dei greci. Nè anche il sapere sperimentale ebbe a ricevere per opera speciale degli arabi un sostanziale aumento; soltanto in alcuni campi, come p. e. la chimica e la mineralogia e in qualche parte della medicina, p. e. la fisiologia, essi paiono indipendenti. Ma nel metodo e nei modi fondamentali di pensare, in tutto il sistema filosofico dei loro concetti, per quanto noi ne sappiamo, essi stanno affatto sotto l'influsso combinato dell'Aristotelismo e del Neoplatonismo. (E lo stesso dicasi degli ebrei). Neppure può dirsi che nel modo di appropriarsi questa materia si sia manifestata una caratteristica nazionale. Tutta questa cultura scientifica è piuttosto artificialmente innestata all'arabismo; essa non può gettarvi salde

quella, dal punto di vista filosofico, non portò nulla di nuovo più di questa. Dal punto di vista di pensieri originali, la filosofia orientale del M. Evo è forse ancor più povera dell'europea. Solo per estensione di tradizioni, per la massa del materiale erudito e per la diffusione di

radici, e dopo breve fioritura, priva di forze, avvizzisce. Nella storia universale della scienza la sua missione è solo quella di restituire in parte allo sviluppo dello spirito occidentale quella continuità, che esso da sè aveva per un certo tempo smarrita. Cfr. L. STEIN, *Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber* (in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XI e XII, 1898-9).

Com'era naturale anche qui la conquista della scienza antica fu compiuta in senso regressivo. Si cominciò dal neoplatonismo contemporaneo e pel suo colorito religioso anche simpatico, della tradizione siriana, per risalire a fonti migliori; ma ne venne la conseguenza, che anche Aristotelo e Platone si vedessero attraverso gli occhiali di Plotino o di Proclo. Durante la signoria degli Abassidi, Bagdad fu il centro di un'attiva vita scientifica, specialmente sotto il califfo Almamun (al principio del IX sec.): i neoplatonici, i migliori commentatori, quasi tutti gli scritti scolastici di Aristotele, la Repubblica e il Timeo di Platone vi erano noti nelle traduzioni.

Le prime personalità scientifiche notevoli, Alkendi (morto circa l'870) o Alfarabi (m. nel 950), si distinguono appena dagl'interpreti neoplatonici di Aristotelo. Maggior importanza ha Avicenna (Ibn Sina, 980-1037), il cui « Canone » divenne il testo della medicina medievale sì in Occidente che in Oriente, e che esercitò larga influenza anche coi suoi numerosissimi scritti filosofici (segnatamente la Metafisica e la Logica.) Sulla sua psicologia (*Opus egregium de anima*) cfr. M. WINTER, Monaco, 1903.

Ma la diffusione di queste idee filosofiche fu da parte dell'ortodossia maomettana guardata con occhi torvi, o come Avicenna stesso, così questo movimento scientifico soffrì già nel X secolo così fiere persecuzioni, che si formarono delle sette segrete. I « fedeli fratelli di Basra » composero una specie di lega pitagorica, e condensarono la somma del sapere del tempo in una enciclopedia (vedi sopra: DIETERICI), che sembra, rispetto ad Avicenna, ancor più inclinata al neoplatonismo.

Delle produzioni scientifiche degli avversari è nota da una parte la strana metafisica dell'ortodosso Motekallemin, la quale di contro all'intuizione aristotelico-neoplatonica del sistema vivente della natura si volse a una esterna esagerazione della esclusiva causalità di Dio e nella più alta questione metafisica s'appigliò a un confuso atomismo; dall'altra si ha negli scritti di Algazel (1059-1111: *Destruccio philosophorum*) una analisi scettico-mistica della filosofia. Cfr. T. DE BOER, *Die Widersprüche der Philos. nach Algazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd*, Strasburgo, 1894.

Quanto più presto queste tendenze riportarono vittoria in Oriente, più presto crollò l'elevazione spirituale del maomettanismo. L'Andalusia diventa quindi la sede della scienza araba, e la civiltà maomet-

cognizioni positive, l'Oriente appare molto più innanzi; questi tesori passarono quindi anche in possesso dei popoli cristiani.

Per la filosofia, in vece, fu sopra tutto importante che la scienza parigina venisse conosciuta non solo in tutta la

mettana ebbe quivi una nuova breve fioritura. Qui la filosofia si sviluppò liberamente nel naturalismo, dalla marcata impronta neoplatonica.

Un'esposizione caratteristica della teoria gnoseologica di questa filosofia trovasi nella « Guida del solitario » di Avempace (Ibn Baddascha, n. 1138); pensieri affini, in Abubacer (Ibn Thophail, m. 1158). Il romanzo filosofico di quest'ultimo « Il vivente, figlio del vigilante » che descrive lo svolgimento intellettuale di un uomo escluso da ogni rapporto storico-sociale su un'isola deserta, è stato pubblicato nella versione latina da Pocock sotto il titolo *Philosophus autodidactus* (Oxford, 1661 e 1700, e in tedesco col titolo: *Der Naturmensch* da EICHORN, Berlino, 1783). Cfr. L. GAULTIER, *Roman philosophique d'Ibn Thofail*, Algeri, 1900.

Il più notevole e il più originale dei pensatori arabi è in ogni modo Averroè, n. a Cordova nel 1126, per qualche tempo giudice e poi archiatro del califfo, più tardi cacciato nel Marocco per una persecuzione religiosa, morto nel 1198. Ha trattato di quasi tutti gli scritti dottrinali del suo veneratissimo maestro Aristotele, o in parafrasi o in brevi o lunghi commenti (stampati nelle più antiche edizioni di Aristotele). Fra le sue opere originali (Venezia, 1553; alcune non esistono tuttora che in ebraico) è da rilevare la confutazione di Algazel *Destructio destructionis*. Due de' suoi trattati intorno al rapporto della filosofia alla teologia sono stati pubblicati in tedesco da M. J. MÜLLER (Monaco, 1875). Cfr. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 3 ed., Parigi, 1869; sulla sua filos. della religione v. A. MERX, in *Philos. Monatsch.*, 1875, p. 145 e segg.

Con la cacciata degli Arabi dalla Spagna si perdono anche le tracce della loro attività filosofica. Non è da trascurare Ibn Chaldun, n. a Tunisi il 1332, m. al Cairo il 1406, che ha lasciato, fra l'altro, una storia universale, i cui Prolegomeni racchiudono una filosofia della storia, come conoscenza comparata delle leggi naturali di ogni civiltà umana (pubbl. da M. QUATREMÈRE in: *Notices et extraits de Mss.* vol. 16-18; trad. da M. DE SLANE, ivi, vol. 19-21, Parigi, 1862). Una buona esposizione ne ha fatto ROB. FLINT, *Historical philosophy in France* (Edinburg e Londra, 1893) p. 157-171.

La scienza ebraica del Medioevo è essenzialmente un fenomeno concomitante e dipendente dalla araba. Fa eccezione la *Kabbala*, fantastica dottrina occulta, i cui principii (col tempo certamente molto trasformati) presentano quella stessa mescolanza tutta speciale di mitologia orientale con idee della scienza ellenistica e risalgono allo stesso tempo e agli stessi circoli di idee di religioni miste, che lo gnosticismo cristiano. Cfr. A. FRANCK, *Système de la Kabbale*, Paris, 1842 e: H. JOËL, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, Lipsia, 1849. Le opere principali della filosofia ebraica sono del resto scritte, ori-

Logica di Aristotele, ma anche in tutte le parti sostanziali del suo sistema. Per mezzo della « Logica nuova » fu instillato nel corpo estenuato della Dialettica un po' di sangue vivo e fresco; e se il compito della spiegazione razionale della filosofia ebbe a soffrire nuovo assalto e con più matura tecnica di pensiero, si presentò nel tempo stesso un non trascurabile materiale di sapere.

A un problema reso così più arduo, il pensiero medievale si mostrò maturo; e lo risolse, in fatti, in quello splendido periodo di sviluppo del Papato, che s'inizia con Innocenzo III. L'aristotelismo neoplatonico-arabico, che da principio, con le sue conseguenze naturalistiche, parve rafforzare l'audacia razionalistica della dialettica e condurla a una quasi insolente vittoria, fu ben presto piegato ai servigi del sistema ecclesiastico. Certo, questo non fu possibile se non pel fatto che gli elementi intellettualistici e quelli, affini al neoplatonismo, del pensiero agostiniano guadagnarono un deciso sopravvento. In tal modo, pur senza un vero e proprio principio filosofico nuovo, si pro-

ginariamente, in arabo e solo relativamente tardi furon tradotte in ebraico.

Alline all'aristotelismo arabo anteriore e ai teologi maomettani liberali (i così detti *Mutaziliti*) è il libro di Saadja Fajjumi (m. 942), *Delle religioni e delle filosofie*, apologia del dogma gindaico. D'indirizzo neoplatonico è Avicbron (Ibn Gobirol, un ebreo spagnuolo del sec. XI) del cui *Fons vitae* si conservano redazioni arabe e latine. Più importante di tutti appare Mosè Maimonide (1135-1204), che per la sua cultura e dottrina appartiene alla fase della scienza araba che fa capo ad Averroè. Il suo lavoro principale *Doctor perplexorum* è stato pubblicato in arabo e in francese con commento di MUNK, Parigi, 1856-66, 3 vol. Anche più strettamente di lui, si ricollega ad Averroè Gersonide (Levi ben Gerson, 1298-1344).

Gli ebrei han molto contribuito alla diffusione della filosofia orientale in Occidente mercè le loro relazioni mercantili, con lo spaccio e le traduzioni. Centro della loro attività in questo senso fu specialmente la Francia meridionale nei sec. XIII e XIV.

Alla letteratura arabo-gindaica appartengono in fine numerosi scritti *pseudonimi* ed *anonimi* che provengono dagli ultimi tempi del neoplatonismo e in parte sono forse più recenti; fra questi la *Teologia di Aristotele* (ed. araba e tedesca di DIETERICI, Lipsia 1882 o 1883,) o il *Liber de causis* (De essentia purae bonitatis, estratto della *στοιχείωσις θεολογική* attribuita a Proclo, pubbl. in arabo, latino e tedesco da O. BARDEHEWER, Freiburg i. Br. 1882).



disse un movimento di pensiero, che agitò il mondo, come mai s'è visto nella storia. Il suo creatore spirituale è Alberto di Bollstädt; la sua organizzazione per ogni lato perfetta e la sua codificazione letteraria e però anche la sua designazione storica la deve a Tomaso d'Aquino. La sua esposizione poetica la trovò nella « Divina Comedia » di Dante.

Ma mentre nel tomismo la scienza ellenistica e la fede cristiana sembravano in piena armonia, l'antitesi scoppiò altrettanto più violenta. Sotto l'impulso di dottrine arabe, il panteismo s'impose in sempre più ampia cerchia e subito dopo Tomaso, un suo confratello, maestro Eckhart (*Meister Eckart*) portò l'intellettualismo scolastico all'eterodossia d'una *mistica idealistica*.

Si spiega, quindi, come anche il tomismo abbia trovato la resistenza d'un indirizzo platonico-agostiniano, che accolse volentieri, con l'incremento del sapere naturale (come prima), il perfezionamento dell'apparato logico, ma rigettò la metafisica intellettualistica, ed elaborò tanto più energicamente i motivi opposti dell'agostinismo.

La sua più vigorosa espressione raggiunse quest'indirizzo in Duns Scoto, il più acuto e profondo pensatore del Medio Evo cristiano, che portò per primo a notevole sviluppo i germi della filosofia volontarista del sistema agostiniano, e così diede la spinta ad un mutamento completo nell'indirizzo del pensiero filosofico. Con lui la fusione avviata dalla filosofia ellenistica dell'interesse religioso e di quello scientifico torna a scindersi.

A pari successo, ma con maggior efficacia, condusse il *rinascimento del nominalismo*, nel quale il movimento spirituale degli ultimi secoli del Medio Evo venne affinandosi in una combinazione oltremodo interessante. La dialettica, da poco giunta al potere e abbandonatasi a una variopinta china di dispute, perfezionò ne' suoi trattati di logica lo schematismo aristotelico-stoico, anche sotto l'aspetto grammaticale, e così si venne a una teoria, che, conforme al precedente bizantino, collegò la dottrina del giudizio e della deduzione alla concezione dei concetti (*termini*) quali segni subiettivi per le cose singole realmente esistenti.



Questo *terminismo* si congiunse in Guglielmo di Ocean con le tendenze naturalistiche della teoria aristotelico-araba della conoscenza, in opposizione al così detto realismo moderato del tomismo e dello scotismo. Ma si allod anche con la dottrina agostiniana della volont, riuscendo a un vigoroso individualismo; coi principii evoluzionistici della psicologia empirica, riuscendo ad una specie di idealismo dell'esperienza interiore; e con l'indagine sempre pi inavdente della natura, per metter capo ad un empirismo rieco di avvenire: cos sotto la scorza scolastica spuntano i germi del pensiero nuovo.

Indarno sorsero qua e l, in tal movimento, uomini che si provarono a produrre un sistema razionale di metafisica religiosa. E invano un uomo, quale Nicold Cusano, tentd di infrenare tutti cotesti elementi di una nuova scienza laica, fra le strette d' un intellettualismo mezzo scolastico e mezzo mistico: gli stessi elementi dovevano esercitare tanto maggior influsso sul futuro precisamente grazie al suo sistema.

La recezione d'Aristotele (su cui v. l'opera di A. JOURDAIN, cit. a pag. 351 [e C. MARCHESI, *L'etica nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina, Trimarchi 1904; cfr. G. GENTILE nella *Rass. bibl. lett. ital.*, XIII (1905), 1-15]) cade fra il 1150 e il 1250. Cominciò con la parte pi pregevole dell' *Organo* (*vetus e nova logica*) rimasta prima sconosciuta, e progredi coi libri metafisici, fisici ed etici accompagnati sempre dalle interpretazioni arabe. La Chiesa si dovette convincere ben presto che la *nuova logica*, il nuovo metodo introdotto col sussidio della sillogistica favorivano l'esposizione delle sue stesse dottrine.

Questo metodo in senso proprio *scolastico* consiste in ci, che un testo viene scomposto mediante la suddivisione e l'interpretazione in un certo numero di proposizioni; a queste si uniscono delle domande, per le quali si raccolgono tutte le possibili risposte; gli argomenti poi addotti pro e contro di queste risposte sono esposti in forma concatenata, per poter finalmente decidere intorno all'obbietto.

Questo schema fu applicato per la prima volta da Alessandro di Hales (m. 1245) nella sua *Summa universae teologiae* con una virtuosità, che non fu forse superata n prima n dopo. Accanto a lui son da ricordare Vincenzo di Beauvais (Bellocensis) (m. 1265) col suo *Speculum quadruplex* (cfr. BOUTARIC, *V. de B. et la connaissance de*

*l'antiquité classique au 13<sup>m</sup> siècle*, Paris, 1875) che quello schema applicò a un materiale enciclopedico di conoscenze positive, e Giovanni Fidanza, detto *Bonaventura* (1221-1274), di cui è specialmente caratteristica l'opera *Reductio artium ad theologiam*; e che l'applicò alle dottrine della mistica specialmente dei Vittorini (Cfr. K. WERNER, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des B.*, Vienna 1876).

Molto più riservata si mostrò la Chiesa di fronte alla *metafisica* e alla *fisica* di Aristotele, perchè questa da principio procedeva in stretta parentela con l'Averroismo, ed anche perchè la mistica neoplatonica, non mai dimenticata dopo Scoto Eriugena, si era spinta fino a un aperto panteismo. Quale rappresentanti di quest'ultimo si presentano intorno al 1200 Amalrico di Bena (presso Chartres) e David di Dinant. La setta degli *Amalricani* fu perseguitata col ferro e col fuoco dopo il Concilio Laterano del 1215. (Intorno alla loro dottrina cfr. il *Tractat gegen die Amalricaner* edito da CL. BÄUMKER (*Jahrb. für Phil. und spec. Theol.* VII, Paderborn, 1893).

La condanna del panpsichismo averroistico (cfr. § 27) colpì anche Aristotele. L'aver sciolto questo legame, e indotto il potere ecclesiastico a riconoscere il peripatetismo, è merito dei due ordini, il Domenicano e il Francescano (Cfr. KAUFMANN, *Gesch. d. Univ.*, I, 275 e segg.). Dopo che per merito loro la filosofia aristotelica fu ammessa e ufficialmente insegnata nell'Università di Parigi (1254) l'autorità di Aristotele salì sempre più in alto; egli fu acclamato qual precursore di Cristo rispetto alla natura, come Giovanni rispetto alla grazia; e da allora in poi fu tenuto in tanto onore dalla scienza cristiana, da venir poi citato come « il filosofo » per eccellenza.

La dottrina dei Domenicani, che è tuttora la filosofia ufficiale della Chiesa, è stata creata da Alberto e Tomaso.

Alberto di Bollstädt (Alb. Maguns), nato a Lauingen (Svevia, 1193) studiò a Padova e a Bologna, insegnò a Colonia e a Parigi, fu vescovo di Ratisbona, e morì nel 1280 a Colouia. I suoi scritti consistono in gran parte in parafrasi e commenti di Aristotele. Oltre la sua *Summa* di valore speciale sono la sua *Botanica* (*De vegetabilibus* libri VII, ed. MEYER e JESSEN, Berlino, 1867). Cfr. J. SIGHART, *A. M. sein Leben und seine Wissenschaft* (Regensburg, 1857); v. HERTLING, *A. M., Beiträge zu seiner Würdigung* (Colonia, 1880); J. BACH, *A. M.* (Vienna, 1881).

Tomaso d'Aquino, nato il 1225 o il 1227 a Roccasecca (fra Napoli e Roma, non lungi da Cassino) fu educato da prima per i suoi studi di scienze naturali nell'antico Convento di Montecassino, poi a Napoli, a Colonia e a Parigi. Fu quindi maestro in queste stesse Università

e in quelle di Roma e di Bologna. Morì nel 1274 in un Convento presso Terracina. Le sue opere comprendono i commenti ad Aristotele, al *Liber de causis* e alle Sentenze di Pietro Lombardo, quindi la *Summa theologiae* e lo scritto *De veritate fidei catholicae contra gentiles* (*Summa contra gentiles*). Il trattato *De regimine principum* non gli appartiene che in parte. Della copiosa letteratura intorno a S. Tomaso, ricorderemo: CU. JOURDAIN, *La philosophie de St. Th.* (Paris, 1858); K. WERNER, *Der hl. Th. von A.* (Ratisbona, 3 voll., 1858); Z. GONZALES, *Studien über die Philos. des hl. Th. von A.* (trad. dall'orig. spagnolo da = Ratisbona, 1855), R. EUCKEN, *Die Philos. des Th. von A. und die Kultur der Neuzeit*, (Halle, 1886) e: *Thomas und Kant, ein Kampf zweier Welten* (Berlin, 1901); A. PROSCHAMMER, *Die Philosophie des Th. v. A.* (Leipzig, 1889); L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexicon* (Paderborn, 2 ed., 1892).

L'importanza filosofica dell'Alighieri è stata messa in miglior rilievo, fra i commentatori, da Filalete nel commento alla sua trad. della *D. Commedia* (v. 2. ediz. di Lipsia, 1871, 3 vol.). Accanto al divino Poema, non va dimenticato, dal punto di vista filosofico, il trattato *De monarchia*. Cfr. A. F. OZANAM, *D. et la philosoph. cathol. au 13<sup>me</sup> siècle*, Paris, 1845; G. BAUR, *Boëthius und Dante* (Lipsia; 1873, discorso), ma specialmente di recente K. VOSSLER, *Die göttl. Komödie, Entwicklungsgesch. u. Erklärung*, in 4 voll., Heidelberg, 1907-10 [trad. ital. Bari, Laterza; v. sulla filosofia di Dante: G. GENTILE, *Storia della filosofia in Italia*, Milano, Vallardi, vol. I, lib. I, c. 1V].

All'Ordine domenicano appartenne anche il padre della *mistica tedesca*, Maestro Eckart, contemporaneo più giovane di Tomaso. Nato a mezzo il secolo XIII in Turingia, fu circa il 1300 professore di filosofia a Parigi, e quindi provinciale del suo Ordine per la Sassonia; visse a Colonia e a Strasburgo o morì nel 1329 durante le penose trattative per la ortodossia della sua dottrina. Gli scritti conservatici (raccolti da F. PFEIFFER, II, Lipsia, 1857) sono per la maggior parte prediche, trattati, massime etc. Cfr. C. ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, vol. II, Amburgo, 1842; W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, (Lipsia, 1875 e 1881); inoltre le edizioni e gli scritti vari di H. DENIFLE. Intorno all'Eckhart: J. BACH, *M. E., der Vater der deutsch. Spekulation*, (Vienna, 1864); A. LASSON, *M. E., der Mystiker* (Berlino, 1868) e: UEBERWEG, *Gesch. der Philos.*, II, 8, § 38.

In seguito, la mistica tedesca si suddivise nelle eresie dei Begardi e dei cosiddetti « Gottesfrennde » (amici di Dio) di Basilea: nei primi essa portò alla più radicale commossione col panteismo averroistico. Suo divulgatore popolare fu Joh. Tanler di Strasburgo (1300-1361)

suo poeta Enrico Suso di Costanza (1300-1365). Le sue dottrine teoretiche si hanno, alquanto smorzate nella parte eterodossa, nella *Deutschen Theologie*, pubbl. per la prima volta da Lutero nel 1516 [trad. it. di G. Prezzolini, nella collez. *Poetae philosophi et philosophi minores*, Napoli, 1908].

L'opposizione agostiniano-platonica contro l'aristotelismo sospetto di arabismo ebbe per suoi maggiori rappresentanti: Guglielmo di Alvernia di Anrillac maestro e vescovo a Parigi (dove morì 1249), autore del *De universo* (Cfr. K. WERNER, *Die Philosophie des W. v. A.*, Vienna, 1873); Enrico di Gand (Henricus Gandavensis, 1218-1293), il bellicoso difensore del primato del volere contro il tomismo, autore di un compendio teologico: *Summa quaestionum ordinariam* e principalmente di: *Quodlibetica theologia* (cfr. K. WERNER, *H. v. G. als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrh.*, Vienna, 1878; M. de WOLF, *Histoire de la philos. scolastique dans les Pays-Bas*, Parigi, 1895).

Si aggiungano: Riccardo di Middletown (R. de Mediavia, m. 1300) e Guglielmo de la Marre (autore di un violento *Correctorium fratris Thomae*). Nei secoli successivi si sviluppò, accanto al tomismo e allo scotismo, una propria «teologia agostiniana», il cui duce fu Egidio Colonna (Aeg. Romannus, 1247-1316). (Cfr. K. WERNER, *Schol. d. spät. M. A.*, III.)

L'opposizione più vivace al tomismo partì dall'Ordine dei Francescani. Ne fu l'anima Ruggero Bacon (1214-1292) nato a Ilchester, istruitosi a Oxford e a Parigi, perseguitato per i suoi studi indirizzati alla ricerca naturale e per le sue idee, solo per poco protetto da Papa Clemente IV. Le sue dottrine sono contenute nell'*Opus maius* (ed. JENN, Londra, 1773) e nell'*Opus minus* (ed. BREWER, Londra, 1859). Cfr. E. CHARLES, *R. B., sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*. Paris 1861; e C. POHL, *Das Verhältnis der Philos. zur Theol. bei R. B.*, Neustrelitz, 1893.

Il pensatore personalmente più notevole del M. E. cristiano è Giovanni Duns Scoto; la sua patria (Irlanda o Nortumberlandia) e il suo anno di nascita (circa 1270) non sono conosciuti con certezza. Scolaro e maestro ad Oxford, salì in gran fama a Parigi (vi fu dal 1304); donde si trasferì a Colonia nel 1308, e qui subito dopo il suo arrivo, precocemente, morì. L'edizione delle sue opere fu entrata dal suo Ordine (12 vol., Lione, 1639); ma con gli scritti suoi vi si trovano mescolate molte cose apocriefe e rimaneggiate, specialmente appunti delle sue dispute e lezioni. A quest'ultima classe appartiene il cosiddetto *Opus parisiense*, che contiene un commento alle sentenze del Lombardo; simile origine hanno le *Quaestiones quodlibetales*.

Redazione sua è l'*Opus oxoniense*, il commento originario al Lombardo. S'aggiungano altri trattati minori, e commenti ad Aristotele. La sua dottrina è esposta in WERNER e STÖCKL. Cfr. anche R. SEEBERG, *Die Theologie des D. Sc. (Studien zur Geschichte der Theol. und Kirche, V 1900)*. Manca una monografia esauriente, pari alla sua importanza.

Fra i suoi numerosi proseliti, l'francesco de Mayrenis (m. 1325) è il più noto. La lotta fra *tomismo* e *scotismo* si protrasse a lungo, fu assai vivace al principio del sec. XIV e produsse parecchi indirizzi intermedi; ma tutti e due i partiti dovettero poi difendersi dal *terminismo*.

Fra i manuali logici della Scolastica posteriore il più autorevole fu quello di Pietro Hispano, (papa Giovanni XXI, m. 1277). Le sue *Summulae logicae* erano la traduzione di un manuale greco-bizantino *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* di Michele Psello (sec. XI), non viceversa come una volta si diceva e fu dimostrato falso dal PRANTL. Dietro il costui esempio (*γράμματα ἔγραψε γράφιδι τεχνικῶς*) nella redazione latina furono introdotti i noti segni mnemonici « barbarici » dei modi del sillogismo. Questo terminismo, che nell'indirizzo nominalistico si svolse da cotesta logica rettorico-grammaticale, si contrappose come « Logica moderna » a quella « antica » dei realisti (in cui si comprendevano scotisti e tomisti).

Nel rinnovamento del Nominalismo su questa base Guglielmo Durand di St. Pourcain (m., vescovo di Meaux, nel 1332) e Pietro Aureolo (m. 1321 a Parigi) l'uno venendo dal tomismo e l'altro dallo scotismo s'incontrano con Guglielmo di Occam, l'Abelardo del secondo periodo. Egli rimà in sè, con acuto senso della realtà, con audace e irrequieto desiderio di novità, tutti i motivi, coi quali la nuova scienza si sprigionò dalla Scolastica. Nato in un villaggio della contea di Sarrey, educato da Duns Scoto, fu professore a Parigi, prese viva parte alle lotte politico-ecclesiastiche del suo tempo, combatteudo con Filippo il Bello e Lodovico il Bavaro contro il papato (*Disputatio inter clericum et militem super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa* e nel *Defensorium* contro papa Giovanni XXII) e morì a Monaco nel 1347. Fra le sue opere (manca un'eliz. completa) le più importanti sono: *Summa totius logices*; *Expositio aurea super artem veterem*; *Quodlibeta septem*; *Centilogiam theologiarum*; e un commento a Pietro Lombardo. Cfr. W. A. SCHREIBER, *Die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Baier* (Landsht., 1858); RICH. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen* (Stuttgart, 1903); C. PRANTL, *Die Universalienstreit im XIII und XIV Jahrh.* (in Sitz-Ber. der Münchener Akad., 1874); H. SIEBECK, *D. s' Erkenntnislehre in ihrer histor. Stellung* (nell'*Arch. f. Gesch. der Philos.*, X, 1897, p. 317

e segg.). Anche l'Occam attende ancora il suo biografo, competente dal punto di vista filosofico.

Dei rappresentanti il nominalismo terministico nel XIV secolo, si vogliono citare Giovanni Buridan, rettore dell'università di Parigi, (uno dei fondatori dell'Università di Vienna), e Marsilio di Inghen (uno dei primi maestri in Heidelberg). Un accoppiamento delle dottrine mistiche col rifiuto nominalistico della metafisica trovasi in Pietro d'Ailly (Petrus de Alliaco, 1350-1415) e in Giovanni Gerson (Charlier, 1363-1429).

Il tentativo d'un'esposizione razionale della dottrina ecclesiastica fu fatto in senso apologetico e propagandista da Raimondo Lullo (catalano, 1235-1315) noto specialmente per la sua «Grande Arte» (v. un sunto in J. E. ERDMANN, *Grundriss*, I, § 206). I suoi sforzi furono ripetuti nel secolo XV, da Raimondo di Sabuuda, medico spagnolo, che insegnò a Tolosa e fece parlare di sè per la sua *Theologia naturalis (sive liber creaturarum)*. Su lui cfr. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, 12; recentemente D. MATZKE (Breslavia, 1846), M. HUTTLER (Angusta, 1851), J. SCHENDERLEIN (Lipsia, 1898).

Un'interessante sintesi delle condizioni spirituali del tardo Medio Evo ci offre la filosofia di Nicolò Cusano (Nicolaus Chryppis, n. a Kues presso Treviri, 1401, m. cardinale e vescovo di Bressanone, 1464). Il suo lavoro principale è *De docta ignorantia* (pubbl. in tedesco con altri fra i più importanti da F. A. SCHARPFF, Friburgo i. Br., 1882). Cfr. R. FALCKENBERG, *Grundzüge der Philos. des N. v. C.*, Breslavia, 1880 [FIORENTINO, *Il risorgimento filosofico nel quattrocento*, Napoli, 1885, cap. II].

## § 25. — Il regno della Natura e il regno della Grazia.

In tutti i filosofi del tardo Medio Evo, si trova, più o meno chiaramente, un sentimento sempre vivo della duplice tradizione, a cui s'ispira il presupposto del loro pensiero. Prima, il sapere e il pensiero si erano spontaneamente assoggettati alla metafisica religiosa; ora, accanto a questa, appare una potente massa di pensiero, che tutti, assetati di conoscenze positive in tanta aridità di dialettica, erano disposti sempre ad accogliere. Le varie relazioni di questi due sistemi compenetrantisi a vicenda produssero scientificamente gli ultimi secoli del Medio Evo; e il processo evolutivo vi si rileva nel senso che questi sistemi anta-

gonistici tendono, dall'antitesi primitiva, ad una conciliazione; per poi procedere ancor più risolutamente ciascuno per la propria via, non appena sembrano aver raggiunta quella meta. Tale avviamento si manifesta nella concezione del rapporto delle varie scienze, tanto necessariamente quanto nell'intuizione dei rapporti supremi delle cose. In tutti e due gl'indirizzi, al tentativo della sintesi tien dietro un distacco altrettanto più profondo.

Di fronte al pensiero religioso dell'Occidente, il cui più alto problema fu la comprensione dell'azione divina della grazia, entrò in campo la filosofia orientale, in cui l'antico indirizzo greco della scienza, rivolto alla conoscenza della natura, aveva preso in metafisica il predominio. Ed anche qui incominciò il processo dell'appropriazione delle ultime conclusioni, per risalire a poco a poco alle loro premesse.

1. La forma, in cui la scienza araba fu da prima accolta, fu quindi l'Averroismo. Ma in questo, la scienza s'era limitata nel modo più deciso contro la religione positiva. Ciò non era avvenuto solo per contraecolpo, rispetto agli attacchi, ai quali era andato soggetto il movimento filosofico in Oriente, ma ancor più in seguito al grande rivolgimento spirituale del tempo delle Crociate, per l'intimo contatto di tre religioni monoteistiche. Quanto più aspramente queste si combatterono nella realtà storica, tanto più si acuirono le loro antitesi per la teoria. Coloro che assistevano come osservatori alla lotta delle religioni non potevano resistere all'impulso di cercare sotto le divergenze un punto a tutti comune, e di lanciare l'idea d'una religione generale (1). Per arrivare a tal punto, occorreva tagliar corto con qualsiasi forma di rivelazione storica speciale e batter la nuova via d'una conoscenza scientifica generalmente valida. In tal modo si era ritornati al pen-

(1) Come centro di queste idee e, in particolare, dello scambio del pensiero fra Oriente e Occidente, si presenta la Corte di Federico II in Sicilia [cfr. G. GENTILE, *Stor. d. filos. in Italia*, vol. I, lib. I, cap. I].

siero di una religione universale fondata sulla scienza, il cui contenuto ultimo fosse rappresentato dalla legge morale. Come già Abelardo, così più tardi Ruggero Bacone definì, sotto le influenze arabe, la moralità come il contenuto della religione universale.

A questa religione razionale scientifica gli Arabi avevano sempre più impresso il carattere di una dottrina *esoterica*. La distinzione (dopo Filone accolta in tutta la patristica) fra il senso letterale-storico e lo spirituale-eterico dei documenti religiosi (1) diventò ora la dottrina, che la religione positiva è un assoluto bisogno per le masse, mentre l'uomo della scienza vi cerca dietro la verità piena: dottrina, in cui furon d'accordo Averroè e Maimonide. La scienza araba si era sempre mossa in fatti in cerchi ristretti, e non aveva raggiunto una larga diffusione fra il popolo. Averroè stesso indica il suo maestro Aristotele come il vero fondatore di questa religione suprema universale dell'umanità.

Così Abubacer finisce col mettere in contatto il suo « uomo naturale » con l'umanità storica, e gli fa scoprire, che ciò ch'egli ha conosciuto chiaramente per concetti, è eredito sotto un involuero immaginoso; e ciò che per lui vale come esigenza della ragione, rispetto alla massa è ottenuto mediante il castigo e la ricompensa. Di qui però ne viene per l'« uomo naturale » l'esperienza, che anche in un popolo molto evoluto (2) la pura dottrina della religione naturale non incontra nella gran massa se non inintelligenza e avversione. L'uomo naturale con un amico, che egli s'è guadagnato, si ritira nella sua solitudine.

Se ora si ammette pure che *religione naturale* e *rivelata* abbiano in ultima istanza lo stesso contenuto, ne

(1) In questa opinione fu divulgato tra gli Amalricani l'« Evangelo eterno » di Gioacchino di Fiore, che fece la trasposizione di tutto l'esterno nell'interno, di tutto lo storico nell'eterno — nell'interno ambito del dogma cristiano; — qui doveva realizzarsi l'« evangelo » pneumatico di Origene (cfr. sopra, § 18, 2) e aver principio il periodo dello spirito: Cfr. J. N. SCHNEIDER (Dillingen, 1874). [F. TOCCO, *L'Eresia nel M. E.*, Firenze, Sansoni, lib. 11, c. 1].

(2) Cfr. nell'edizione di Pocock, pp. 192 ss.



segue anche che, almeno nell'espressione della verità comune, esse differiscono necessariamente; che i concetti della religione filosofica non sono compresi dai credenti, e che le rappresentazioni fantastiche dei credenti non sono apprezzate dai filosofi per verità assoluta. Che se per teologia s'intenda la esposizione della dottrina positiva della religione, ordinata secondo le leggi formali della scienza, cioè della logica aristotelica (e tale rapporto s'era stabilito sì in Occidente che in Oriente) ne consegue, che può esser teologicamente vero ciò che non è tale filosoficamente, e viceversa. Così si spiega quella *dottrina della duplice verità* (1), teologica e filosofica, che resistette per tutto il tardo Medio Evo, senza che si sia mai ben chiarita la origine di tale formula (2). È l'espressione adeguata dello stato psicologico, prodotto dall'antitesi delle due autorità, la scienza ellenistica e la tradizione religiosa; che se essa, in seguito, è riuscita a proteggere delle idee scientifiche dalla persecuzione della Chiesa, anche in tal caso non fu se non la confessione leale del dissidio interno degli spiriti maggiori del tempo:

2. Tale antitesi fu assunta dalla scienza dei popoli cristiani; e se la dottrina della duplice verità fu proclamata da audaci dialettici come Simone di Tournay e Giovanni da Breseia, e d'altra parte riprovata dalla Chiesa altrettanto severamente, anche i suoi banditori non poterono sottrarsi al fatto, che la filosofia, quale s'era costituita sotto l'influsso di Aristotele e degli arabi, era e doveva rimanere estranea alle dottrine specifiche della religione cristiana. Con piena coscienza di questo dualismo, Alberto affrontò il suo grande compito. Egli comprese che *la differenza fra religione naturale e rivelata* non poteva più sop-

(1) Cfr. M. MAYWALD, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit*, Berlin, 1871. [A. CHIAPPELLI, *La dottr. della doppia verità e i suoi riflessi recenti*, negli *Atti Acc. sc. mor. pol.* di Napoli, 1902].

(2) Così non si può stabilire da dove derivi la formula, che designava i fondatori delle tre grandi religioni positive come i tre « impostori » dell'umanità. Antistorica, come ogni illuminismo, già allora l'opposizione filosofica non giungeva a spiegarsi l'elemento mistico, che non resisteva innanzi alla sua critica comparata, se non mediante interessi empirici.

primersi; che la filosofia e la teologia non potevan più essere identificate; eppure sperò e lavorò perchè tale divergenza non diventasse una contraddizione. Egli rinunciò alla possibilità d'una razionalizzazione dei « misteri » della teologia, e d'altro canto corresse la dottrina del « filosofo » in parecchi punti importanti a tutto vantaggio della Chiesa. Egli cercò di mostrare, che tutto ciò che in filosofia si conosce mediante il « lumen naturale » è valido anche in teologia; ma che l'anima umana non può conoscere pienamente se non ciò, i cui principii porta in sè stessa, e che perciò in quei casi in cui la conoscenza filosofica non è in grado di arrivare a una decisione definitiva e deve restare indecisa innanzi a possibilità diverse, — in che Alberto si attiene sostanzialmente alle spiegazioni di Maimonide, — decide la rivelazione. La fede ha appunto questo merito, che essa non può esser fondata per mezzo di alcuna veduta naturale. La rivelazione è sovrarazionale, non irrazionale.

Questo punto di vista, che armonizza fra loro la teologia naturale e la rivelata, è in sostanza anche quello di Tomaso, benchè quest'ultimo tenda a limitare ancor più, al possibile, ciò che va sottratto alla conoscenza filosofica e attribuito in proprio, invece, alla fede. Egli concepisce inoltre questo rapporto come rapporto di varii gradi di sviluppo, e vede per ciò nella conoscenza filosofica una possibilità insita nella natura umana, che solo mediante la grazia agente nella rivelazione vien pienamente realizzata. In tal modo, il rapporto fra religione naturale e rivelata vien capovolto: per gli scolastici arabi, la religione positiva è il primo gradino della religione razionale; per i cristiani, è invece il primo gradino della rivelazione, reso possibile dal « lumen naturale ».

Convien notare, quindi, che la scolastica è stata ben lungi dall'identificare la filosofia e la teologia, o dall'assegnare alla prima per compito la comprensione del dogma. Questa concezione appartiene ai primordii della scienza medievale (Anselmo) e si trova sporadicamente nell'epoca del suo tramonto. Così p. e. Raimondo Lullo concepì la sua

« Grande Arte » (1) essenzialmente nella convinzione che essa avrebbe resa possibile una esposizione sistematica di tutte le verità, adatta quindi a guadagnare alla religione cristiana anche tutti gli « increduli ». Del pari, Raimondo di Sabunda volle più tardi dimostrare, che, se Dio si era rivelato doppiamente, nella Bibbia (*liber scriptus*) e nella natura (*liber vivus*), il contenuto di queste due rivelazioni, uno dei quali è la base della teologia e l'altro della filosofia, doveva esser sempre lo stesso. Ma nel periodo classico della scolastica non venne mai meno la coscienza della differenza fra la teologia naturale e la rivelata; che anzi fu messa tanto più in rilievo, quanto più la Chiesa diè motivo di impedire lo scambio della sua dottrina con la teologia « naturale ».

3. Furon quindi figli assai devoti della Chiesa, quelli che scavaron ancor più profondo l'abisso fra filosofia e teologia, al punto da renderlo infine insormontabile. Primo della schiera si presenta Duns Scoto, che insegnò a considerare e a trattare la teologia semplicemente come disciplina pratica e la filosofia invece come pura teoria. Il rapporto fra le due fu quindi, per lui e per i suoi seguaci, non più l'integrazione, ma la separazione. La teologia naturale finì miseramente fra le antitesi della rivelazione e della coscienza razionale. La cerchia dei misteri della teologia, inaccessibili alla conoscenza naturale, si allargò sempre più; a questi appartiene, per Duns Scoto, anche il mistero del principio di creazione, nonchè quello dell'immortalità dell'anima umana; ed Occam nega perfino la validità dei soliti argomenti, coi quali la teologia razionale vuol dimostrare l'esistenza di Dio.

(1) Questa invenzione bizzarra ma anche per qualche rispetto interessante, e perciò spesso ricercata consisteva in un sistema di anelli concentrici, ognuno dei quali portava un gruppo di concetti distribuiti circolarmente sulla sua superficie, per il cui spostamento si potevano ottenere tutte le possibili combinazioni di concetti, posizioni e soluzioni dei problemi. A quest' « ars combinatoria » si collegarono spesso tentativi mnemotecnici come pure altri, che ebbero per iscopo l'invenzione d'una lingua universale, o di una scrittura per segni filosofici, anche la scoperta dell'algebra si collega con questi tentativi.

Questa eritica ha essenzialmente e affatto lealmente le sue radici nello scopo di assicurare stabilmente alla fede il suo buon diritto. In relazione col dualismo metafisico di nuovo inasprito (v. sotto, num. 5), la conoscenza dell'intelletto, legata alla percezione sensibile, parve incapace di indagare gli arcani del mondo superiore. Così, nomi come Gersonne poterono fondare la loro dottrina mistica proprio sul nominalismo. La differenza fra teologia e filosofia è necessaria; la contraddizione fra sapere e credere, inevitabile. La rivelazione deriva dalla grazia, ed ha il regno divino della grazia per suo contenuto: la conoscenza razionale è un processo naturale dell'azione reciproca tra lo spirito che conosce e gli oggetti della percezione. Il nominalismo doveva quindi alla fine considerare la natura come l'unico oggetto della scienza. Comunque, fin da quest'ora la filosofia, come *scienza del mondo*, si contrappone alla teologia come scienza di Dio.

Così parlavano Duns Scoto ed Occam, perfettamente nel senso della «duplice verità». Quella delimitazione doveva significare che, in materia di fede, la dialettica non c'entra. Era però inevitabile, che tale separazione portasse in altri alla conseguenza opposta, e al senso originario dell'affermazione d'una doppia verità. Questa fu il passaporto della filosofia laica. Si poteva perseguire l'indagine dialettica fino alle tesi più arrischiato, e tuttavia evitare ogni errore, aggiungendo semplicemente: — Così è *secundum rationem*, ma *secundum fidem* può esser vero il contrario. Tomisti e lullisti gareggiarono a combattere questa tendenza. Di molti che la professarono, non c'è dubbio che agirono in buona fede; ma è anche indubbio che molti la trovarono un comodo appiglio per bandire le dottrine d'una filosofia in intimo dissidio con la fede. Ciò che si può dire della scuola averroistica fiorentina a Padova verso la fine del sec. XV.

4. Parallelamente a questa varia vicenda del rapporto tra teologia e filosofia, procede un'evoluzione analoga della *psicologia metafisica*: entrambe si riferiscono al rapporto fondamentale del mondo soprasensibile col sensibile. Anche qui il dualismo è prima punto di partenza e poi fine. Già

nel primo periodo era stato portato dai Vittorini a una speciale asprezza: in questa mistica ogni rapporto fra anima e corpo era stato spezzato. Il mondo spirituale e il materiale riuscirono due sfere separate della realtà universale.

L'aristotelismo compiva ora la sua missione storica, di vincere il dualismo della teoria dei due mondi, come già in Platone, così in Agostino; e nella *psicologia tomistica*, il concetto dell'evoluzione e della graduazione dei fenomeni doveva superare quel distacco. Se Ugo di S. Vittore aveva tracciato il limite del mondo creato con la natura dell'uomo, mettendo in rilievo l'assoluta incomparabilità delle due sostanze, proprio l'anima umana doveva essere compresa come l'anello intermedio, mediante il quale, nella serie evolutiva di tutte le cose, i due mondi organicamente si collegano.

Tale risultato ottenne Tomaso grazie ad una trasformazione molto acuta della dottrina aristotelica delle forme e del loro rapporto con la materia. Il mondo materiale e l'immateriale si contraddistinguono, secondo lui, per questo: che nell'immateriale, le forme pure (*formae separatae*) sono reali come intelligenze attive, senza alcun legame con la materia; laddove nel primo le forme non si realizzano se non nell'unione con la materia (forme inerenti). Ma l'anima umana, come la più bassa delle intelligenze pure, è una *forma separata* (dove la sua immortalità), e nel tempo stesso, come entelechia del corpo, è la più alta delle forme, che si realizzano nella materia. Questi due lati della sua essenza sono però collegati in essa in unità assolutamente sostanziale, ed è l'unica forma, che sia insieme sussistente ed inerente (1). In tal modo, la serie degli individui sale dalle forme più basse dell'esistenza materiale, oltre la vita vegetale ed animale, attraverso l'*anima umana*, ininterrottamente, fino al mondo delle intelligenze pure, agli angeli, e dall'altra par-

(1) Qui si concentra l'indirizzo *antropocentrico* della filosofia, che ne anche il tomismo ha superato.

te (1) finalmente alla forma assoluta della divinità. Con questa posizione centrale della psicologia metafisica, l'abisso fra i due mondi, nel tomismo, vien colmato (2).

5. Se non che, parve in seguito che la voragine fosse solo alla superficie scomparsa, e che la combinazione di determinazioni così eterogenee, come l'entelechia del corpo e la sussistenza d'una intelligenza pura, fosse più di quanto potesse sopportare il concetto della sostanza individuale. Perciò Duns Scoto frappose, fra l'anima intelligente (da lui detta anche « forma essenziale » del corpo) e il corpo stesso, un'altra (inerente) *forma corporeitatis*; e così fu nuovamente instaurata la separazione agostiniano-vittorina della coscienza dal principio vitale fisiologica.

Occam non solo fa sua questa distinzione, ma suddivide ancora l'anima cosciente in due parti: la intellettiva e la sensitiva, attribuendo a tal divisione un valore reale. Con la natura razionale destinata all'intuizione del mondo immateriale, l'attività rappresentativa del senso non sembra a lui più conciliabile della struttura e del movimento del corpo. Perciò l'anima si suddivide per lui in una quantità di forze particolari, il cui rapporto non è definibile senza gravi difficoltà.

6. L'essenziale è che il mondo della coscienza e quello dei corpi qui tornano a separarsi completamente; ciò che si manifesta specialmente nella dottrina occamiana della conoscenza, che da queste premesse si è spinta, con l'aiuto della logica nominalistico-terministica, a una innovazione oltre modo significativa.

L'idea greca antica, secondo la quale, pel processo della conoscenza, dal concorso dell'anima e dell'oggetto esteriore si produce una copia, un'immagine di quest'ultimo, che poi viene concepita e intuita dall'anima stessa, era stata egualmente seguita dai due « realisti » Tomaso e Duns

(1) Tommaso costruisce la serie dei gradi nel mondo materiale sulle orme di Aristotele, nello spirituale sulle orme di Dionigi l'Areopagita.

(2) [Vedi su q. punto GENTILE, *Storia della filos. in Italia*, vol. I, lib. I, cap. II].

Scoto, benchè con qualche variante, nella dottrina delle *species intelligibiles*. Occam sopprime queste *species intelligibiles* come uno sdoppiamento inutile della realtà esteriore (1), la quale, in tal modo, viene ancora una volta posta come oggetto di conoscenza, (in realtà psichica); ma con ciò la *conoscenza sensibile perde per lui il carattere* di una riproduzione del suo oggetto. Una rappresentazione (*conceptus, intellectio rei*) è come tale uno stato o un atto dell'anima (*passio, intentio animae*), e forma in questa un segno (*signum*) per la cosa esteriore, che le corrisponde. È questo un *terminus*, che «suppone» per l'oggetto (cfr. sotto, § 27, 4). Ma questa immagine interiore è qualche cosa di diverso dalla realtà esteriore, di cui è un segno, e non quindi una riproduzione. Si può parlare di somiglianza soltanto nel senso che il reale interno (*esse obiective* = contenuto della coscienza) e il reale esterno (*esse formaliter o subjective* = realtà) (2) si riferiscono necessariamente l'uno all'altro e formano, per dir così, punti corrispondenti nelle due sfere eterogenee.

Così, dall'antico dualismo di spirito e di corpo, si svolge nei *terministi* il principio d'un *idealismo* psico-gnoseologico: il mondo della coscienza è diverso dal mondo delle cose. Ciò che si trova in quello, non è riproduzione, ma semplicemente un segno per una cosa, che le corrisponde esteriormente. Le cose sono diverse dalle nostre rappresentazioni (*ideae*) delle cose stesse.

7. Con tutta crudezza era intanto scoppiato il dualismo di Agostino nella sua concezione della *storia*. Il regno di Dio e quello del diavolo, la Chiesa e lo Stato laico si trovarono qui in assoluta antitesi. La realtà storica, di cui questa dottrina era un riflesso, si era completamente cambiata. Fino ad ora, al M. Evo non eran soltanto mancate le intuizioni storiche, che sarebbero state atte a correggere questa dottrina, ma anche il pensiero scientifico era così

(1) Secondo il suo principio: «*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*».

(2) Le espressioni «oggettivo» e «soggettivo» hanno nel M. E. un significato a dirittura opposto a quello dell'uso odierno.

unilateralmente occupato, che i problemi etici e sociali erano rimasti sempre più lontani dallo sguardo dei filosofi, che non i problemi fisici. Eppure, la realtà storica vedeva nello stesso tempo movimenti di così grandiose proporzioni, che anche la scienza doveva necessariamente prendere una posizione. Se questa scienza seppe arrivare a tal punto, durante il secondo periodo, e in modo tutt'altro che indegno della grandezza dell'oggetto, lo devette ancora al sistema aristotelico, che le fornì i mezzi di dominare nel pensiero anche i grandi rapporti della vita storica e sociale, di coordinare nella sua metafisica queste forme e di trasformar così in concetti il loro poderoso contenuto. La più fulgida benemerita della filosofia medievale è in quest'indirizzo, non superato nemmeno dai commentatori arabi; la maggior parte del merito, essendo l'interesse di Alberto rivolto piuttosto alla fisica, spetta a Tomaso (1).

Questi non considerò, come Agostino, lo Stato laico, quale una conseguenza della colpa, ma come un membro necessario nella vita mondana. Anche il diritto è per lui un'emanazione dell'essenza divina e deve esser concepito come tale; al di sopra di tutte le leggi umane è la legge naturale, sulla quale poggiano la morale e la vita sociale. In particolare, l'uomo è destinato per sua natura alla vita nello Stato. Lo scopo dello Stato—insegnava Aristotele—è di realizzare la virtù, e tutti i suoi uffici particolari devono dedursi da questo scopo. Se non che (e qui è il pensiero nuovo) quella virtù civile, alla quale lo Stato deve educare, non esaurisce la determinazione dell'uomo. Con quella, egli consegue il suo fine, solo come essere terreno; la sua missione superiore è la salute, che gli dà la *grazia*. Ma come dovunque il superiore si realizza mediante l'inferiore, anche la comunità politica dev'essere la preparazione per quella comunità superiore, che è la città di Dio. In tal modo lo Stato si subordina alla Chiesa, come il mezzo allo scopo, come il preparatorio al definitivo. La

(1) Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. I, 318 e segg.



comunità della vita terrena è la scuola per quella della vita celeste: *praeambula gratiae*.

Accanto alla *teleologia della natura*, la patristica aveva posto la *teleologia della storia* (cfr. § 21, 6): ma entrambe eran rimaste senza una chiara mediazione interna. La dottrina tomistica dello Stato subordina razionalmente l'una all'altra, e raggiunge così un collegamento dell'antica concezione del mondo e della cristiana, quale non ne fu mai tentato uno più profondo e più largo. Con questo passaggio dalla società naturale a quella della grazia, l'uomo assolve il compito, che gli addita la sua posizione nell'universo: ma non come individuo, bensì e solo nella specie. L'antico pensiero dello Stato è ritornato pieno di vita nel Cristianesimo; esso non è più scopo a sè stesso, ma il miglior mezzo per l'esecuzione del disegno universale di Dio. *Gratia naturam non tollit, sed perficit*.

8. Ma anche questa altissima sintesi non ebbe lunga consistenza. Come nella realtà politica, anche nella teoria il rapporto fra Chiesa e Stato si manifesta in termini assai meno concilianti. Già in Dante, la subordinazione diventa parità. Il poeta divide col metafisico il concetto che, non potendosi raggiungere la missione umana se non nella specie, essa richiede anche una perfetta unità di organizzazione politica: entrambe domandano lo *Stato universale*, la « Monarchia », e vedono nell'*impero* la realizzazione di questo postulato. Ma il grande ghibellino non può pensare teocraticamente come il domenicano; e dove questi addita l'*imperium* in subordinazione al *sacerdotium*, quello pone l'uno di fronte all'altro come due poteri d'autorità eguale. Dio ha egualmente destinato gli uomini alla felicità sì terrena che celeste; alla prima conduce lo Stato, mediante la conoscenza naturale della filosofia; all'altra la Chiesa, mediante la rivelazione. In tale coordinamento, la gioia mundana della Rinascenza irrompe vittoriosa, come il sentimento della forza dello Stato mondano.

E in questo senso, l'evoluzione va progredendo. Se la gerarchia della realtà costruita da Tomaso fu distrutta nell'essere umano, si sfasciarono anche, come il mondo

spirituale e il corporeo, il potere spirituale e quello dello Stato; e la teoria offrì il destro di confinare il *sacerdotium* nell'interiorità sopraterrena, e di stabilire in vece l'*imperium* come unico dominatore nel mondo sensibile. Proprio questo è il punto di vista, dal quale Occam, nella sua *Disputatio* intorno alla lotta fra il papato e il potere laico, prese posizione in favore di quest'ultimo. Date le sue premesse però, non è più possibile fondare la teoria dello Stato sul pensiero (realistico) d'un unico sistema teleologico del genere umano. Il nominalista non vede, nella vita sociale e storica, come sfondo sostanziale, se non gli individui volenti, e considera stato e società come prodotti di interessi (*bonum commune*). Nella teoria, come nella vita, l'*individualismo* mantiene la parola (1).

### § 26 — Il primato della volontà o dell' intelletto.

W. KAHL, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, Strasburgo, 1886.

In intimo rapporto con tutti questi problemi generali è uno speciale problema psicologico, la cui vivace disensione si protrae per tutto questo periodo, in modo che le antitesi dei partiti vi si rivelano in proporzione più modesta, ma in luce altrettanto più viva. Si tratta della questione se si debba attribuire maggior dignità alla volontà o all'intelletto (*utra potentia nobilior*). Essa occupa gran parte della letteratura del tempo, tanto che la controversia psicologica, che ne deriva, si potrebbe considerare come il motivo predominante di tutto il periodo. Lo svolgimento

(1) All'estrema conseguenza d'una onnipotenza di Stato, è spinta questa dottrina giuridica di Occam dal suo amico Marsilio di Padova. Il suo scritto *Defensor pacis* (1346) svolge in vigorosi tratti la fondazione utilitario-nominalistica della teoria dello Stato e, quantunque nelle forme logiche aristotelico-scolastiche, nel fatto vi si serve senz'eccezione della dottrina epicurea del contratto politico (cfr. sopra § 14,6). — Cfr. anche sopra, § 14, 6. [GENTILE, *St. d. filos. in It.*, vol. I, lib. II, c. I.].

della questione mostra però chiaramente che le vere forze agenti si trovarono nella metafisica; la stessa tensione della concezione sistematica, che caratterizza le dottrine filosofiche di quest'epoca, spiega come la posizione dei vari pensatori di fronte a un problema singolo possa apparire tipica. Resta sempre caratteristico il fatto, che questo problema appartiene al campo del mondo interiore.

Anche qui l'augustinismo e l'aristotelismo non furono concordi, senza tuttavia che il loro rapporto fosse quello d'una recisa opposizione. Per l'augustinismo, il problema era posto in generale, di sbieco. In esso, l'essenza specifica della personalità era così fortemente accentuata, e il complesso delle parti della sua attività così variamente rilevato, che non era il caso di parlare d'un rapporto gerarchico vero e proprio fra loro. Ma d'altro canto, Agostino aveva attribuito alla volontà, come forza impulsiva, anche nel processo rappresentativo una posizione così centrale, che non poteva essere scossa nella sua importanza rispetto ai rapporti empirici, anche se si fosse dovuto sostenere come fine ultimo dello sviluppo la contemplazione neoplatonica della divinità. Ben sicuro era, d'altro canto, l'intellettualismo del sistema aristotelico, che aveva avuto maggior incremento per mezzo della filosofia araba, specialmente dell'averroismo. Ne nascevano così realmente delle antitesi, che dovevano ben presto entrare in aperto conflitto.

Il tomismo segue anche qui incondizionatamente Aristotele, ma trova, con la mistica tedesca al suo fianco, degli avversarii come gli agostiniani, gli scotisti, gli occamisti, in modo che, con questo aggruppamento, si delinea l'antitesi dei domenicani e dei francescani.

1. La questione del primato della volontà o dell'intelletto si svolge da prima come una controversia puramente psicologica, che mira a decidere se nel corso della vita spirituale sia maggiore la dipendenza delle determinazioni volitive dalle rappresentazioni, o quella dei processi rappresentativi dalla volontà. Era quindi atta a promuovere gli inizi d'una trattazione evoluzionistica della psicologia (cfr. § 24); e sarebbe anche stata in grado di promuoverla in maggior misura, se non fosse stata agitata sempre

egualmente o nel campo dialettico, o in quello metafisico. Il che avvenne specialmente per essersi considerato quale punto essenziale della questione il concetto della *libertà*, sempre dominante anche nei problemi etici e religiosi. Tutti e due i partiti volevano indubbiamente mantener salda e difendere la « libertà » dell'uomo; ma ciò non era possibile, se non trovandosi perfettamente d'accordo sul concetto della libertà.

In particolare, Tomaso ammette un'influenza della volontà sul movimento non solo, ma anche sull'affermazione o negazione delle rappresentazioni; e l'ammette specialmente nella fede. Ma, in generale, egli considera il valore come determinato dalla conoscenza del bene. L'intelletto è quello, che comprende l'idea del bene, non solo, ma che conosce anche in particolare ciò che è bene, e perciò determina la volontà. A ciò che è conosciuto come bene, la volontà tende necessariamente; essa dunque dipende dall'intelletto. Questo è il *supremus motor* della vita psichica; la « razionalità », così anche Eckhart, è il capo dell'anima. La libertà (come ideale etico) è quindi, secondo Tomaso, quella necessità che si fonda nel sapere, e d'altra parte — anche secondo Alberto — la libertà di scelta (*facultas electiva*) è solo possibile se l'intelletto offre al volere diverse possibilità come mezzi per lo scopo. Questo *determinismo intellettualistico* fu portato dal contemporaneo di Tomaso, Goffredo di Fontaines, al punto, da considerare perfino la rappresentazione sensibile (*phantasma*) come *causa efficiens* dell'attività del volere.

Ma gli avversarii prendon le mosse appunto da questo concetto della determinazione necessaria. Il sorgere delle rappresentazioni, così insegna già Enrico di Gand e dopo di lui Duns Scoto e più tardi Occam, è un processo naturale, in cui il volere è ineluttabilmente coinvolto. Ma con questo, dice Duns, la contingenza delle funzioni volitive è inconciliabile, essendo il processo di natura sempre determinato in un solo modo (univoco); dove esso domina, non c'è scelta. Ma con la contingenza, cade la responsabilità. Questa si può quindi sostenere, solo se si riconosce che l'intelletto non esercita alcuna costrizione

sulla volontà. La cooperazione della facoltà rappresentativa in ogni attività del volere è certo indispensabile: essa presenta alla volontà gli oggetti e le possibilità della sua scelta. Ma non è la padrona di decidere. La rappresentazione non è mai se non la causa occasionale (*causa per accidens*) del volere singolo: la dottrina di Tomaso scambia la riflessione pratica con l'intelletto puro. Se quest'ultimo offre anche l'oggetto, la decisione è sempre affare della volontà; questa è il *movens per se*, ad essa spetta la autodeterminazione assoluta.

L'*indeterminismo*, come lo insegnano Duns (1) e Occam, vede dunque nella volontà la forza fondamentale dell'anima, e sostiene che effettivamente la volontà determina lo sviluppo delle attività intellettive. Già Enrico di Gaud (2) cercò di mostrare che le funzioni teoretiche diventano tanto più attive quanto più sono immateriali, e Duns Scoto svolse questo pensiero in modo assai interessante. Il processo naturale, egli dice, suscita come primo contenuto della riflessione una quantità di rappresentazioni più o meno confuse e imperfette; delle quali diventa distinta e perfetta solo quella, alla quale la volontà rivolge le sua attenzione. Inoltre Duns insegna insieme che il volere rafforza nella loro intensità queste rappresentazioni, e che quelle, cui non si rivolge, cessano poi finalmente di esistere in causa della loro debolezza.

A questi principii psicologici si aggiunge nella controversia il richiamo all'autorità di Anselmo e di Aristotele da una parte, di Agostino dall'altra, e molti altri argomenti ancora. Questi sono in parte di natura puramente dialettica. Così quando Tomaso sostiene che il *verum*, cui si rivolge l'intelletto, sia per grado superiore al *bonum*, cui tende la volontà, e così quando Duns mette in dubbio la giustificazione di tale gerarchia; così quando Tomaso ritiene che l'intelletto comprende il concetto puro e uni-

(1) cfr. H. SIEBECK, *Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern*, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., vol 112, p. 179 e sgg.

(2) A cui si mi per questo riguardo anche Riccardo di Middletown.

co del bene, mentre la volontà procede solo sulle determinazioni particolari empiriche di quello; e così quando Dnns ed Enrico ritengono, al contrario, che la volontà sia piuttosto rivolta sempre al bene come tale, e che all'intelletto spetti di mostrare dove il bene sia nel caso singolo. Fu gran merito di Giovanni Buridan l'aver ricondotta la questione, spostata in vario senso, sul terreno puramente psicologico; egli stesso non si decise nè per l'indeterminismo, per quanto in favor di questo parli la responsabilità, nè per il determinismo, ai cui motivi scientifici cercò di rendere giustizia. Con ponderato esame dei vari argomenti, si fece ad elaborare il concetto della *libertà morale*, in cui l'indifferentismo doveva spogliarsi dell'arbitrio e il determinismo della necessità naturale; però nemmeno a lui è riuscito di dare una dilucidazione piena dell'interferenza dei problemi, che s'asconde sotto il nome di « libertà ».

Altri argomenti che s'intrecciano nella controversia, in fine rientrano nel campo più generale della concezione del mondo e della vita.

2. A questi appartiene anzi tutto il trasferimento del rapporto gerarchico tra la volontà e l'intelletto, a Dio. L'intellettualismo estremo degli arabi aveva esclusa con Averroè, conforme al motivo aristotelico, la volontà dall'Essere supremo. Al contrario, Avicbron aveva difeso il principio religioso della creazione per la volontà divina, e così Guglielmo d'Alvernia aveva sostenuto l'originalità del volere, accanto all'intelletto, nella natura di Dio e nella sua attività creatrice. Queste antitesi si riproducono ora fra tomismo e scotismo.

S'intende, che Tomaso riconosce la realtà della volontà divina; ma la considera come la conseguenza necessaria dell'intelletto divino e determinata, quanto al contenuto, da quello. Dio crea solo ciò che nella sua sapienza riconosce come bene; egli vuole necessariamente sè stesso, cioè il contenuto ideale del suo intelletto, e in ciò consiste la libertà, l'autodeterminazione con cui egli vuole le singole cose. Così la volontà divina è legata alla sapienza, a essa superiore, di Dio.

Appunto in ciò gli avversarii scorgono una diminuzione

dell'onnipotenza, che non si conviene al concetto dell'*ens realissimum*. Una volontà non sembra loro sovrana, se non è scevra d'ogni determinazione di sorta e di limitazione. Dio, insegna Duns, ha creato il mondo esclusivamente per arbitrio assoluto; egli avrebbe potuto, volendo, crearlo anche diversamente, nè esiste alcuna ragione di questa sua volontà pienamente indeterminata. La volontà di Dio con le risoluzioni creative non determinate da nulla è il fatto originario di ogni realtà, per cui non ci son ragioni da cercare, — a quel modo stesso che la decisione, che prende il volere dell'essere finito, posto innanzi alle possibilità date, col suo *liberum arbitrium indifferentiae*, crea ogni volta un fatto nuovo, che non si può pensare come necessario.

3. La stessa antitesi riappare più eruditamente che mai, nei principii metafisici dell'*etica*. Per gli uni e per gli altri la legge morale è naturalmente valida come precetto divino. Ma Tomaso insegna che Dio comanda il bene, perchè bene e perchè è conosciuto per tale dalla sua sapienza; Duns sostiene che quello è bene, solo perchè Dio l'ha voluto e comandato; Occam poi aggiunge, che Dio avrebbe potuto anche stabilire l'opposto come contenuto della legge morale. Per Tomaso, il bene vale quindi come conseguenza necessaria della sapienza divina; ed anche Eckhart dice che « sotto la veste del bene » si nasconde l'essenza di Dio; l'intellettualismo insegna la *perseitas boni*, la *razionalità del bene*. Per esso la morale è una disciplina filosofica, i cui principii si possono conoscere mediante il « lume naturale ». La « coscienza » (*synteresis*) (1) è la conoscenza di Dio *sub ratione boni*. Per Duns ed Occam invece, il bene non può essere oggetto di conoscenza naturale. Nulla, insegna con estrema conseguenza Pietro

(1) Scritta anche *sinderesis*, o *scinderesis*; parola che da Alberto di Bollstädt in poi ha subito tante spiegazioni etimologiche; ma, poichè nei medici più tardi dell'antichità (Sesto Empirico) c'è *τηρησις* come termine tecnico, per « osservazione », *συνηρησις* (di cui si han testimonianze del IV sec.) per analogia alla terminologia neoplatonica di *συναϊσθησις* o *συνειδησις* (cfr. § 19,4) dovrebbe originariamente avere significato « osservazione di sè », e quindi assunto il senso etico-religioso di « coscienza » (*conscientia*). Cfr. tuttavia H. SIEBECK, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, X, 510 e segg.

d'Ailly, è per sè peccato; solo il comandamento o il divieto divino lo rende tale: dottrina la cui importanza si comprende riflettendo che, secondo le concezioni di questi uomini, il comandamento di Dio non è fatto conoscere all'uomo, che per bocca della Chiesa.

Si spiega così come la teologia, rimasta in Tomaso una scienza «speculativa» divenne nei suoi avversarii (§ 25, 3) una disciplina «pratica». Già Alberto aveva accennato idee simili; Riccardo di Middletown e Bonaventura avevano insistito sul carattere «affettivo» della teologia; Ruggero Bacone aveva insegnato che, essendo tutte le altre scienze fondate sulla ragione o sull'esperienza, solo la teologia ha per fondamento l'autorità del volere divino; Duns Scoto completò e confermò il distacco fra teologia e filosofia, facendone una conseguenza necessaria della sua metafisica del volere.

4. Con egual contrasto si svolge la stessa antitesi nelle teorie del destino ultimo dell'uomo e del suo stato nella beatitudine eterna. Se già in Agostino l'antica θεωρία, la contemplazione, la intuizione eterna della maestà divina, aveva rappresentato lo stato ideale dell'uomo nella grazia, questo concetto ebbe un nuovo alimento nell'intellettualismo aristotelico, per cui Alberto trovò che l'uomo, in quanto è veramente uomo, è intelletto. La partecipazione all'essenza divina, che egli acquista mediante la conoscenza, è il più alto grado di vita, che possa raggiungere. Per ciò, anche Tomaso colloca le virtù dianoetiche più in alto delle pratiche, e la *visio divinae essentiae* è per lui la meta suprema d'ogni sforzo umano. Da tale contemplazione o intuizione segue *eo ipso* l'amore di Dio: tendenza del tomismo, che trovò appunto il suo poeta in Dante, e fu da questo portata a somma espressione di bellezza. Questo ideale è poeticamente incarnato per tutti i tempi in Beatrice.

Intanto si manifestò anche qui una controcorrente. Già Ugo di S. Vittore aveva definito il supremo coro degli angeli mediante l'amore, e il secondo mediante la sapienza; e se Bonaventura considerava come sommo grado dell'imitazione di Cristo la contemplazione, aveva fatto anche comprendere espressamente, che questa era identica



all'amore. Ma Duns Scoto insegnò che la felicità è uno stato della volontà, e precisamente della volontà tutta rivolta a Dio; egli vede l'ultima trasfigurazione dell'uomo non nella contemplazione, bensì nell'amore; e si richiama alla parola dell'Apostolo « l'amore è il maggiore tra questi ».

Ora se, per Tomaso, era l'intelletto, e per Duns la volontà, l'essenza propria dell'uomo, Tomaso poteva tener fermo alla dottrina d'Agostino della *gratia irresistibilis*, secondo la quale la rivelazione determina l'intelletto e con esso la volontà dell'uomo; dove Duns si vide spinto alla intuizione « sinergistica », che l'effetto della grazia sia determinato dalla libera volontà dell'individuo. Così il grande successore di Agostino si decise con forte coerenza contro la dottrina agostiniana della predestinazione.

5. L'intellettualismo di Tomaso sviluppò per l'opposto le sue estreme conseguenze nella *mistica tedesca*, il cui creatore Eckhart dipende assolutamente dal maestro del suo ordine (1). L'Eckhart si spinge anche più in là, solo in quanto si sforza di trapiantare nella conoscenza il sentimento forte e profondo della sua pietà; e in ciò non conobbe i limiti, da cui l'altro fu trattenuto. Convinto che la intuizione del mondo data nella coscienza religiosa debba poter diventare anche contenuto del sapere supremo, egli solleva la sua pia fede a conoscenza speculativa, di fronte alla cui pura spiritualità il dogma ecclesiastico non è che più un simbolo esteriore. Ma, se egli condivide questa tendenza con molti predecessori, la sua singolarità consiste appunto nel voler che tutto il popolo, non una ristretta cerchia di privilegiati, sia fatto partecipe della verità più intima e più vera. Così egli crede di trovare la retta intelligenza nella semplice pietà (2), e così trasporta i

(1) Cfr. H. DENIFLE, *Arch. für Literat. u. Kulturgesch. d. M.-A.*, II, 417 e segg.

(2) Anche la mistica tedesca, adunque, si ricollega col fenomeno più generale, per cui la laicizzazione rapidamente ascendente, da cui fu presa la vita della chiesa nel XIII e XIV sec., spinse in generale la religiosità sulle vie fuori della Chiesa.

concetti più sottili della scienza con geniale potenza linguistica in forma tedesca, e crea alla sua nazione i principii determinanti per l'avvenire del suo linguaggio filosofico.

Ma nella sua dottrina, gli elementi mistico-intellettualistici del tomismo si consolidano, a traverso l'idealismo neoplatonico, fino all'estrema conseguenza: *esistenza e conoscenza* sono una cosa sola; ogni accadere nel mondo è, secondo la sua più profonda essenza, conoscere. Il processo dell'esistenza è il procedere del mondo da Dio; il processo della conoscenza è il ritorno delle cose in Dio. L'esistenza ideale d'ogni reale — così diceva più tardi Nicolò Cusano, che fece sua questa dottrina di Eekhart — è più vera che l'esistenza corporea nello spazio e nel tempo.

Per ciò dunque, la causa prima di tutte le cose, la divinità, deve essere oltre l'esistenza e la conoscenza (1); essa è sopraragione, sovresistenza, ad essa manca ogni determinazione, essa è il « niente ». Ma questa divinità (della teologia negativa) si rivela nel Dio unitrino, e il Dio esistente e conoscente crea dal nulla le creature, le cui idee egli conosce in sè; perchè questo conoscere è il suo creare. Questo processo di autorivelazione appartiene all'essenza della divinità; è quindi una necessità eterna, e Dio non ha bisogno di alcun atto di volontà per creare il mondo. La divinità, come essenza creatrice, come « *ungenerierte Natur* » non è reale se non in quanto conosce se stessa in Dio e il mondo come realtà creata, come « *generierte Natur* » (2). Dio crea tutto — dice il Cusano — significa: egli è tutto. E d'altra parte, secondo l'Eekhart, tutte le cose hanno nn'essenza, in quanto esse stesse sono Dio; ciò che in loro appare diversamente, le loro de-

(1) Evidentemente, lo stesso rapporto che in Plotino tra l' *Êν* e il *νοῦς*; in cui anche pensiero ed essere dovevano coincidere.

(2) Su questi termini « *natura naturans* » e « *natura naturata* » cfr. H. SIEBECK, *Arch. für Gesch. d. Philos.*, III, 370 e segg.

terminazioni spaziali e temporali, il loro « *Hic* » (qui) e « *Nu* » (ora) (*hic et nunc* in Tomaso) sono niente (1).

Anche l'anima umana è dunque, nella sua intima natura, di essenza divina, e soltanto nel suo fenomeno temporale essa possiede la pluralità delle « forze », con cui essa agisce come membro della *natura naturata*. Ciò che di più intimo è in lei, è detto da Eckhart la « scintilla » (*Funkelke*) (2); e in questa egli vede il punto di ritorno del processo universale.

Al « divenire » corrisponde in fatti il controdivenire (*Werden-Entwerden*), il trapassare; e anche questa è una conoscenza, quella, cioè, con cui le cose, già uscite della divinità, ritornano alla loro causa prima. Il conoscere umano consiste quindi, con questo risalire dalla percezione sensibile alla cognizione razionale (3), nella « segregazione » (*Abscheiden*) del molteplice e del materiale: l'essenza spirituale vien così spogliata del suo involucro. E questo è il massimo compito dell'uomo per la sua vita temporale. Egli può e deve bene spiegare la sua attività anche in questo mondo; ma sopra tutto deve aver di mira « l'opera interiore », la purezza dell'intenzione, la sincerità del cuore, e in ciò poi sta l'isolamento, la povertà dell'anima e il suo assoluto ritirarsi dal mondo esterno nella sua intimità, nella divinità. Nel conoscere, l'anima raggiunge l'inutilità del fare, quella libertà in sé stessa, in cui consiste la sua bellezza.

Ma anche questo non sarà perfetto, finché il conoscere non avrà trovato la sua suprema consacrazione. La metà della vita è la conoscenza di Dio. Ma conoscere è essere, è comunione di vita e di essere con l'oggetto conosciuto. Se l'anima vuol conoscere Dio, deve essere Dio; deve

(1) Senza addentrarsi nelle formole dialettiche Eckhart con ciò intende la dottrina tomista delle idee nel senso affatto del rigoroso realismo di Scoto Eriugena; egli parla con disprezzo dei nominalisti contemporanei come di « maestruccioli » (*kleinen Meistern*).

(2) Anche « *Gemüte* » o *Synteresis* = scintilla conscientiae.

(3) I gradi singoli di questo processo sono da Eckhart sviluppati secondo lo schema tomista-agostiniano.

cessare, cioè, di essere sè stessa. Non solo al peccato ed al mondo, ma deve rinunciare a sè stessa. Ogni sapere ed ogni conoscere del fenomeno deve spogliarsi di sè; come la divinità è « niente », così anche essa vien compresa soltanto in questo sapere di non sapere, in questa *docta ignorantia*, come lo dirà poi il Cusano; e come quel « Niente » è la causa prima d'ogni realtà, così anche questo non sapere è la somma e la più beata contemplazione. Questo non è più un fare dell'individuo, questo è un fatto di Dio nell'uomo; esso vi si è partorito dentro, e nella sua pura, eterna natura, la « scintilla » s'è spogliata di tutte le sue forze di efficacia temporale e ha cancellate le sue differenze. Tale è lo stato del conoscere soprazionale, dell'immedesimarsi dell'uomo in Dio: stato, di cui il Cusano disse: esso è l'amore eterno (*charitas*), che vien conosciuto per mezzo dell'amore (*amor*), ed amato per mezzo della conoscenza.

### § 27. — Il problema della individualità.

Scaturita dalla pietà personale più profonda, dal bisogno d'una vita interiore puramente religiosa, la dottrina della mistica tedesca si svolge così in un ideale di elevazione, di rinuncia, di annullamento delle cose mondane; di fronte al quale ogni realtà particolare appare come peccato ed imperfezione. Con ciò, la contraddizione, celata nel fondo della dottrina agostiniana (§ 22, 5 e sgg.) raggiunge un pieno sviluppo, e risulta evidente che l'idealismo neoplatonico, in qualsiasi forma apparso da Agostino all'Eckhart, dovette esser sempre adatto *per sè solo* a contestare all'individuo la indipendenza metafisica, che d'altra parte era sostenuta come un postulato della teoria della volontà. Crescendo così con l'intellettualismo anche la tendenza *universalistica*, doveva prodursi tanto più violenta l'opposizione; e la stessa antitesi dei motivi del pensiero, che aveva condotto alla dialettica della questione degli universali, assunse nella questione del *principium individuationis* un aspetto metafisico più positivo.

1. Il motivo prossimo fu offerto dalle conseguenze, alle

quali s'erano spinti l'universalismo e l'intellettualismo presso gli arabi. Questi avevan seguito la concezione della dottrina aristotelica nell'indirizzo tracciato anticamente da Stratone (cfr. § 15, 1) e poi continuato dai comentatori posteriori, specie da Alessandro di Afrodisia: nell'indirizzo, cioè, del naturalismo, che voleva togliere dal sistema dello Stagirita anche gli ultimi avanzi di una separazione metafisica dell'ideale dal sensibile. Questa tendenza si era concentrata in due punti: quello del rapporto di Dio col mondo e quello dell'intelletto con le altre attività psichiche. In queste due direzioni si svolge anche la proprietà del peripatetismo arabo, e ciò accade precisamente per le molte e complicate trasformazioni dello schematismo dei concetti aristotelici di forma e di materia.

In generale, nella filosofia andalusa si mostra una corrente, che tende a dare una indipendenza metafisica alla materia. Essa è concepita non come ciò che è solo astrattamente possibile, ma come ciò, che porta in sè come in germe le forme sue proprie, e che nel suo moto le realizza. Anche Averroè, rispetto all'accadere singolo, tenne fermo al principio aristotelico, che ogni movimento della materia, per cui essa realizza da sè stessa una forma inferiore, deve esser suscitato da una forma superiore; e la gerarchia delle forme trova anche qui il suo ultimo termine in Dio, come sommo e primo motore. Con ciò, come dimostra la dottrina di Avicbron, la trascendenza di Dio rimaneva ancora compatibile, se si considerava la materia stessa come creata dalla volontà divina. D'altro canto, lo stesso filosofo ebreo insisteva affermando che, al di fuori della divinità, non può esser pensato nessun altro essere se non inerente alla materia; che, adunque, anche le forme psichiche abbisognano, per la loro realtà, di una materia, e che in fine la vita stessa dell'universo esige una materia unica per tutto il regno delle forme. Ma quanto più la materia, per Averroè, può esser considerata come eternamente mossa in sè e viva di un'unica vita, tanto meno la forma motrice poteva essere *realiter* separata da quella; e così l'essenza divina apparve da una parte come forma e forza motrice (*natura naturans*), dal-

l'altra come materia, come mondo animato (*natura naturata*).

A questa dottrina della *unità, formazione interiore ed eterno movimento spontaneo della materia* si aggiunsero però quelle conseguenze del realismo dialettico, che tendevano a vedere in Dio, quale *ens generalissimum*, l'unica sostanza, di cui le cose non sarebbero che realizzazioni di forma più o meno passeggera (efr. § 23). Così gli Amalricani insegnarono che Dio è l'essenza unica di tutte le cose, e la creazione un'auto-estrazione di questa sostanza divina, una realizzazione di tutte le possibilità, contenute in questa materia unica. Lo stesso *panteismo* fu esposto da David di Dinant (1) coi concetti di Avicenna, in quanto egli insegnò che come la *hyle* (la materia corporea) è la sostanza di tutti i corpi, così lo spirito (*ratio, mens*) è la sostanza di tutte le anime; ma, essendo Dio la sostanza di tutte le cose, materia e spirito sono, in ultima istanza, identici, e il mondo non è che la loro realizzazione in forme particolari.

2. In particolare poi, la indipendenza metafisica della *individualità spirituale* fu discussa mediante un altro ordine di idee. Aristotele aveva fatto entrare il *νοῦς* nell'anima animale « dall'esterno » ed aveva evitato le difficoltà di questa teoria, perchè non c'era ancora il *problema della personalità* entro la sfera del suo pensiero, ma i commentatori, greci ed arabi, non si arrestarono innanzi alle conseguenze, che ne derivavano per la valutazione metafisica dell'individualità psicologica.

In Alessandro di Afrodisia incontriamo, sotto il nome di « intelletto passivo » (efr. § 13, 10) ancora la capacità dell'anima individuale di accogliere in sé, conforme alle sue disposizioni psichiche ed empiriche, l'influsso dell'intelletto attivo, e l'*intellectus agens* viene identificato con lo spirito divino, che così vien pensato ancora come « for-

(1) In attinenza col *Liber de causis* e forse con lo scritto pseudo-boeckiano recentemente attribuito a Giovanni Ispano *De uno et unitate*; efr. B. HAURÉAU, in: *Mém. de l'Acad. des inscript.*, XXIX (1877) e inoltre A. JUNDT, *Hist. du panthéisme pop. au M.-A.* (Paris, 1875).

ma separata» (*intellectus separatus*). Già in Simplicio questo *intellectus agens*, che si realizza nella conoscenza razionale dell'uomo, diventa una delle intelligenze più basse, che governano il mondo sublunare (1). Un'originale elaborazione trova questa dottrina in Averroè (2). Secondo questi, l'*intellectus passivus* va riposto nella *capacità* di conoscenza dell'individuo; la quale, come questo stesso, sorge e passa quale forma del corpo singolo; non ha quindi se non valore individuale; l'*intellectus agens* invece, come forma indipendente dagli individui empirici, è la eterna ragione generica del genere umano, che non sorge nè passa, e che contiene le verità universali. Essa è la sostanza della vita veramente spirituale, di cui l'attività razionale dell'individuo non forma se non un fenomeno a parte. Questa (attuale) attività conoscitiva è eterna (come *intellectus acquisitus*) secondo il suo contenuto e la sua essenza, in quanto essa è appunto l'intelletto attivo stesso; ma, come funzione empirica del conoscere individuale, è passeggera. L'incarnazione più completa dell'intelletto attivo è data, secondo Averroè, in Aristotele (3). Il conoscere razionale dell'uomo è dunque una funzione impersonale, o soprapersonale; è la partecipazione temporanea dell'individuo alla ragione eterna della specie. Questa è l'essenza unica, che si realizza nelle più alte attività della personalità.

Questo *panpsychismo* si presenta occasionalmente, al seguito della mistica neoplatonica, anche prima, nella letteratura occidentale: come dottrina diffusa appare, con l'averroismo, circa il 1200; è il primo a esser menzionato dovunque sono condannati gli errori del peripatetismo arabo (4), ed una delle principali imprese de' Domenicani è

(1) La cosiddetta « Teologia di Aristotele » identifica questo *νοῦς* col *λόγος*. V. specialmente E. RENAN, *Av. et l'Ar.*, II, 6 e segg.

(2) Cfr. specialmente il suo scritto: *De animae beatitudine*.

(3) E con ciò è in teoria giustificato in lui il riconoscimento incondizionato dell'autorità dello Stagirita.

(4) Cfr. CH. DE PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, I, 175 e sgg. Rappresentante estremo di queste dottrine si

quella di difendere, contro lo scambio con questa dottrina, Aristotele stesso. Alberto e Tomaso scrivono entrambi *De unitate intellectus contra Averroistas*.

3. Al panpsichismo si oppone presso i pensatori cristiani il sentimento, alimentato da Agostino, del valore metafisico della *personalità*. Da questo punto partono le lotte all'averroismo di Guglielmo d'Alvernia e di Enrico di Gand. E questo è il vero motivo per cui i sistemi principali della Scolastica — diametralmente opposti alla mistica eckhartiana — non han concesso libero sviluppo al realismo, che c'era nelle basi intellettualistiche della loro metafisica. In posizione difficile si trovò qui il *tomismo*: esso sostenne (cfr. § 23, 6) che gli universali esistono solo « individuati » vale a dire nei singoli esemplari empirici, come *quidditas* generale di questi; ma ascriveva, anche, ai generi la priorità metafisica nello spirito divino. Doveva quindi spiegare come questo elemento unico (come materia generale) potesse presentarsi in così diverse forme; vale a dire, cercò il *principium individuationis*, e lo trovò, ammettendo che la materia nello spazio e nel tempo è determinata *quantitativamente* (*materia signata*). Nella capacità della materia di assumere differenze quantitative, consiste la possibilità della individuazione, ossia la possibilità che la stessa forma sia reale come sostanza particolare in diversi esemplari. Per ciò, le forme pure (*separatae sive subsistentes*) non sono individuate, secondo Tomaso, se non mediante sè stesse, vale a dire, a loro non corrisponde che un esemplare. Ogni angelo è genere ed individuo nello stesso tempo. Le forme inerenti, invece, alle quali appartiene l'anima umana (§ 25, 4), sono reali in molti esemplari, secondo le differenze quantitative di spazio e tempo, che presenta la loro materia.

Di fronte a tutto ciò, pei francescani, vale sopra tutto, qual realtà indipendente in sè, l'anima singola; poi, con un ampliamento conseguente nella metafisica generale,

presenta verso la fine del sec. XIII Sigieri di Brabante, contro il cui scritto *De aeternitate mundi* furono diretti gl'*Impossibilia*, su cui CL. BÄUMKER, *Beiträge*, 1898.



l'essenza singola. Essi rigettano la distinzione di forme separate ed inerenti. Già Bonaventura, ma più energicamente ancora Duns Scoto, sostengono con Avicbron, che anche le forme psichiche hanno la loro propria materia, e l'ultimo insegna che l'«anima» è individualizzata e sostanzializzata non soltanto (come per Tomaso) mediante il suo rapporto con un corpo determinato, ma già in sè stessa. Lo scotismo presenta, sotto quest'aspetto, un dissidio; da una parte, mette in rilievo evidentissimo la realtà dell'*universale*, tenendosi fermo all'unità della materia (*materia primo-prima*) nello stretto senso arabo, ed insegna ad un tempo, che questo universale è reale solo perchè è reale grazie alla forma singola determinata (*haecceitas*), mediante la serie delle *forme* discendenti dal generale al particolare. La forma particolare è per Duns Scoto qualche cosa di originariamente reale, di cui non si deve chiedere il perchè. Egli definisce l'individualità come il *contingente*, vale a dire come quello, che non si deve derivare da una ragione generale, ma solo constatare come attuale. Per lui, quindi, la questione del principio dell'individuale non ha, come per Ruggero Bacone, alcun senso: l'individuo è l'*ultima* forma di ogni realtà, mediante la quale soltanto esiste la materia universale (1) e bisogna piuttosto chiedersi, al contrario, come si possa parlare di una realtà di «nature» universali, data la esclusiva realtà degli individui determinati per la forma.

Da tutto questo si spiega come, mentre alcuni scotisti, come Francesco de Mayronis, si spingono fino all'estremo realismo, la dottrina dello Scoto si ripiega con Occam *nel rinnovamento della tesi nominalistica*, che, cioè, il reale non è se non l'individuo, e che l'universale è solo un prodotto del pensiero comparante.

4. Il vittorioso sviluppo, che il *nominalismo* ebbe nel secondo periodo della filosofia medievale, si spiega con una singolare combinazione di motivi di pensiero assai

(1) Questo modo particolare di Duns Scoto, di risolvere il problema degli universali, si suol chiamare *formalismo*.

diversi. In fondo, domina il motivo agostiniano, che vuol conservare alla personalità individuale la sua dignità metafisica; nella corrente filosofica principale, prevale la tendenza antiplatonica della teoria aristotelica della conoscenza, che solo ora si fa conoscere, e che non attribuisce il valore delle « sostanze prime » se non all'individuo empirico; alla superficie poi, troviamo uno schematismo logico-grammaticale, che deriva dal primo influsso della tradizione bizantina dell'antichità (1). Tutti questi influssi si concentrano nella fervida ed espressiva personalità di Guglielmo di Occam (2).

I manuali di logica « moderna », il cui tipo può esser considerato quello di Pietro Hispano, attribuiscono gran peso, nell'esposizione della dottrina dei concetti e della sua applicazione al giudizio e al sillogismo, alla teoria della *supposizione*, secondo la quale un concetto generico (*terminus*) può passare linguisticamente ed anche, come si riteneva, logicamente, per la somma delle sue specie; un concetto specifico, per la somma di tutti i suoi esemplari (*homo = omnes homines*), in modo che esso vien impiegato, nelle operazioni del pensiero, come *segno* per ciò che significa. Nelle forme di questo *terminismo* (3) Occam svolge il nominalismo (§ 25, 6). Gli individui, ai quali riconosce la realtà delle forme originarie, sono da noi rappresentati *intuitivamente* (senza mediazione di *species intelligibiles*); ma queste rappresentazioni non sono se non i segni « naturali » per quelle cose, ed hanno con loro soltanto un rapporto necessario, ma solo quel tanto di somiglianza, quanto è necessario per un segno rispetto all'oggetto designato.

(1) Nel fatto si deve vedere nell'efficacia del manuale di Michele Psello il primo impulso a quel trasporto del materiale della civiltà antica, che l'Occidente prese da Bizanzio, e che più tardi nella rinascenza s'aggiunse alle due altre tradizioni di Roma-York e di Bagdad-Cordova. Su questa tradizione cfr. K. KRUMBACHER, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2 ed., Monaco, 1879.

(2) Cfr. H. SIEBECK, *Occams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung* (Arch. f. Gesch. d. Philos., X, 317 e sgg.).

(3) Cfr. K. PEANZI, in: *Sitz. Ber. der Münch. Akad.*, 1864, II, a, 58 e sgg.

Questo rapporto è quello della « prima intenzione ». Come ora le rappresentazioni individuali per le cose individuali, così nel pensiero, nel linguaggio, nello scritto, anche le rappresentazioni generali « indeterminate » della conoscenza astratta possono « supporre » per la rappresentazione individuale le parole rispettivamente dette o scritte che la esprimono. Questa « seconda intenzione », in cui la rappresentazione generale con l' aiuto della parola si riferisce non più alla cosa, ma, anzi tutto, alla sua rappresentazione, non è più naturale, ma arbitraria (*ad placitum instituta*) (1). Su questa distinzione, Occam fonda anche quella della scienza *reale* e *razionale*: la prima si riferisce immediatamente (intuitivamente) alle cose, l'altra (astrattamente) ai rapporti immanenti delle rappresentazioni fra di loro.

È chiaro dunque che anche la scienza razionale presuppone la « reale » e che è legata al materiale rappresentativo da questa fornito; ma è anche chiaro che lo stesso sapere « reale » non comprende se non il mondo delle rappresentazioni, che possono valere come « segno » delle cose, ma sono diverse da queste. Lo spirito, come aveva già accennato Alberto e poi esposto il Cusano, non conosce se non ciò che ha in sé: la sua conoscenza del mondo, ne ritrae il nominalismo terministico, si riferisce agli stati interiori, in cui lo trasporta il nesso con la realtà. Di fronte alla vera essenza delle cose, insegna il Cusano, il pensiero umano non possiede che *congetture*, cioè solo i modi di rappresentazione, che scaturiscono dalla sua propria natura; e la conoscenza di questa relatività di tutte le affermazioni positive, il sapere del non sapere, come primo gradino della *dotta ignoranza*, è l' unica via per arrivare, oltre la scienza razionale, alla comunione conoscitiva inespugnabile, indesignabile, immediata con l'Essere vero, cioè con la Divinità.

5. A malgrado di questa notevole restrizione gnoseolo-

(1) Sono ovvie le reminiscenze dell'opposizione che si faceva valere anche nell'antica filosofia del linguaggio (Platone, *Cratilo*) di *θεσις* e *φύσις*.

gica, la vera vitalità del nominalismo è diretta allo sviluppo della scienza positiva; e se i suoi risultati sono rimasti durante i secoli XIV e XV molto limitati, ciò dipese in sostanza dal fatto che il metodo scolastico, giunto a pieno sviluppo con la sua erudita discussione delle autorità, dominò costantemente il movimento scientifico, e che le idee nuove, costrette in questa forma, non poterono svolgersi liberamente. Duns Scoto ed Occam diedero in pari misura la spinta principale, per cui a poco a poco la filosofia si costituì nuovamente come una *scienza mundana del reale di fatto* e si trasportò sempre più coscientemente sul terreno dell'*empirismo*. Se Duns Scoto designò la forma individuale originaria come il contingente, ciò voleva dire che essa si doveva conoscere, non mediante una deduzione logica, ma solo mediante una constatazione di fatto; e se Occam considerò gl'individui come il solo veramente reale, egli additò con questo alla « scienza positiva » la via per la comprensione immediata del reale. I due francescani si trovano qui sotto l'influsso di Ruggero Bacone il quale, con ogni energia, aveva richiamato la scienza del suo tempo dalle autorità alle cose, dalle opinioni alle fonti, dalla dialettica all'esperienza, dai libri alla natura: egli presentò l'esperienza esteriore e interiore come le due fonti del sapere, offrendo così un appoggio anche alla psicologia. A fianco a lui Alberto, che rappresentava fra i Domenicani lo stesso indirizzo, seppe apprezzare il valore dell'osservare co' propri occhi e dell'esperienza, ed affermò splendidamente ne' suoi studi botanici l'indipendenza della propria indagine. Ma per la ricerca della natura il tempo non era ancor maturo, per quanto Ruggero Bacone insistesse, sull'esempio arabo, sulle determinazioni quantitative della osservazione e sulla istruzione matematica (1).

L'empirismo non si svolse fruttuosamente in questo periodo, se non nella *psicologia*. Sotto l'influsso degli ara-

(1) I tentativi, come quelli di Alessandro Nekkam (c. 1200) o più tardi di Nicolò d'Antricurra (c. 1350) riuscirono a vuoto.

bi (1) le ricerche sulla vita psichica (2) assunsero anche in Alberto una tendenza meglio rivolta a stabilire e ad ordinare i fatti, e già in Alfredo l'Inglese (3) troviamo una psicologia puramente fisiologica, con tutte le conseguenze radicali. Questi sforzi d'un empirismo psicologico sarebbero però stati soffocati dalla psicologia metafisica del tomismo, se non avessero trovato il loro appiglio nella corrente agostiniana, che stabiliva come principio supremo l'*auto-esperienza della personalità*. In questo senso s'opponne al tomismo specialmente Enrico di Gand, che formulò nettamente il punto di vista dell'esperienza interiore, e lo portò a validità decisiva specialmente nella ricerca sugli stati sentimentali.

Si giunse così al notevole risultato, che la scienza puramente teoretica, in antitesi al tomismo intellettualistico, si sviluppò a fianco della dottrina agostiniana della conoscenza di sè della personalità. Questa conoscenza di sè fu quindi considerata (4) come la cosa più certa della « scienza positiva ». Per ciò quest'ultima si è rivolta nel tardo Medio Evo più alla vita umana che alla natura, e i principii d'una scienza laica dei rapporti della società umana non si trovano solo nelle teorie di Occam e di Marsilio da Padova (cfr. § 25, 8), non solo nello svilupparsi d'una storiografia più ricca, e più piena di vita interiore, ma anche nella osservazione empirica dei rapporti sociali, iniziata da Nicola d'Oresme (m. 1382) (5).

6. Il dissidio, in cui si trovava il Medio Evo, verso il suo tramonto, fra le premesse originarie del suo pensiero e questi inizi d'una nuova ricerca, ha la sua più vivace espressione nella filosofia molto importante di Nicolò Cusano, che, compreso dei concetti nuovi dell'epoca in tut-

(1) Specialmente di Avicenna e dell'ottica fisiologica di Alhacen.

(2) Già in Alessandro di Hales, in un suo scolaro Giovanni di Rochelle, in Vincenzo di Beauvais.

(3) Alfredo de Sereshel, nella prima metà del sec. XIII.

(4) Come anche dai mistici nominalistici, p. e. in Pierre d'Ailly.

(5) V. su di lui W. ROSCHER, *Zeitschr. für Staatswiss.*, 1863, 305 e segg.

te le sue fasi, non potè a meno di ordinare ben presto i nuovi pensieri in rapporto con l'antica concezione del mondo.

Questo tentativo acquista maggior interesse per le forme, in cui fu intrapreso. Il motivo predominante è di mostrare che l'individuo è identico all'essenza divina. A questo scopo, Nicolò adopera per la prima volta sistematicamente i due concetti di *infinito* e di *finito*. Per tutta l'antichità (cfr. sopra § 20, 2) il perfetto aveva avuto valore di finito in sè, e per infinito s'intendeva solo la possibilità indeterminata. Nella filosofia alessandrina, invece, l'Essere supremo fu spogliato di qualsiasi determinazione finita, e anche nel pensiero cristiano la potenza, la volontà, la sapienza di Dio erano state pensate sempre più come illimitate. Qui poi si aggiunse il motivo, che la volontà fu sentita già nell'individuo come un'aspirazione sempre irrequieta, e che questa *infinità dell'esperienza interiore* fu elevata a principio metafisico. Il Cusano portò anche il metodo della teologia negativa all'espressione positiva, considerando l'*infinità come carattere essenziale di Dio* in opposizione al mondo. L'identità di Dio e di mondo fu quindi formulata così: in Dio lo stesso essere assoluto è contenuto infinitamente, mentre nel mondo si presenta in forma finita.

Con ciò era data l'ulteriore *antitesi dell'unità e della molteplicità*. L'infinito è l'unità viva ed eterna di ciò che apparisce nel finito come molteplicità diffusa. Ma questa molteplicità — e a ciò il Cusano annette importanza speciale — è anche quella delle antitesi. Ciò che nel finito appare variamente suddiviso, deve risolversi nell'infinità dell'essenza divina. Dio è l'unità di tutti gli opposti, la *coincidentia oppositorum* (1). Per ciò egli è l'assoluta realtà, in cui le possibilità son realizzate *eo ipso* come tali (*Possest*) mentre ognuno dei molti finiti è solamente possibile in sè, e reale solamente per lui.

(1) Cusano designa anche la sua propria dottrina, che vuol render giustizia a tutti i motivi della filosofia anteriore, a differenza di tutti i sistemi opposti, come una *coincidentia oppositorum*. Cfr. i luoghi FALCKENBERG. op. cit. p. 60 e segg.

Fra le antitesi, che si trovano unificate in Dio (1), quelle fra Dio e il mondo, ossia quelle di infinito e finito, di unità e molteplicità sembrano appunto le più importanti. L'infinito è quindi nel tempo stesso finito; in ognuna delle sue manifestazioni, il *Deus implicitus* unico è insieme il *Deus explicitus* diffuso nella molteplicità (cfr. § 23, 1). Dio è il massimo e insieme il minimo. Ma in conseguenza d'altra parte questo minimo e finito è a suo modo partecipe dell'infinità e rappresenta in se stesso, come il tutto, un'unità armonica di molti.

Dunque anche l'universo, non proprio nello stesso senso della divinità, ma a suo modo, è infinito, cioè illimitato nello spazio e nel tempo (*interminatum*). Così, anche ad ogni individuo spetta una certa infinità, nel senso che nelle sue determinazioni essenziali essa porta in sé anche quelle di tutti gli altri individui. Tutto è in tutto: *omnia ubique*. Per tal modo ogni individuo contiene in sé l'universo, ma in forma limitata, tutta sua propria e diversa da quella degli altri *In omnibus partibus relucet totum*. Ogni individuo — l'aveva detto una volta il filosofo arabo Alkendi — se è bene e pienamente conosciuto è *uno specchio dell'universo*.

In particolare, ciò vale naturalmente per l'uomo: e nella concezione di esso quale microcosmo, Nicolò si ricollega alla dottrina terministica. Il modo speciale, in cui le altre cose son contenute nell'uomo, è caratterizzato dalla rappresentazione, che formano in lui i segni corrispondenti al mondo esteriore. L'uomo rispecchia l'universo mediante le sue « congetture », mediante il modo di rappresentazione a lui proprio (cfr. sopra, num. 4).

Così, con, e nell'infinito, è dato anche il finito; uel, e

(1) Tomaso aveva espresso lo stesso pensiero, che Dio è l'unico essere necessario, cioè quello che esiste in forza della sua propria natura (pensiero, che va considerato come il precipitato dell'argomento ontologico di Anselmo: — cfr. § 23, 2), laddove in tutto le altre creature l'essenza (o *quidditas*) è realmente separata dall'esistenza per modo che la prima in sé è soltanto possibile, la seconda s'aggiunge a lei come la realizzazione: la relazione di questa dottrina col concetto fondamentale aristotelico di *actus e potentia* è ovvia.

con l' universale, anche l' individuo. L' infinito è in sè necessario, ma il finito (Duns Scoto) è assolutamente contingente, cioè semplice fatto. Non c' è proporzione fra lo infinito e il finito; anche la serie senza fine del finito rimane incommensurabile col veramente infinito. La derivazione del mondo da Dio è inconcepibile e non c' è via, che dalla conoscenza del finito porti all' infinito. Il reale individuale vuol essere conosciuto empiricamente; i suoi rapporti e le rispettive antitesi vogliono esser concepiti mediante l' intelletto e distinti: ma l' intuizione dell' unità infinita, che, al disopra di tutte le opposizioni, le racchiude tutte in sè, non è possibile che per la mistica elevazione della *docta ignorantia*. Così gli elementi, che il Cusano voleva riunire, si sfasciano appunto in questa combinazione. Il tentativo di chiudere da tutti i lati la filosofia medievale, porta al suo sfacelo interiore.

FINE DEL VOLUME PRIMO.



# INDICE.

	Pag.	
Dalla prefazione alla prima edizione . . . . .	v	
Nota del traduttore . . . . .	»	VII
INTRODUZIONE . . . . .	»	
§ 1. Nome e concetto della filosofia . . . . .	»	1
§ 2. La storia della filosofia . . . . .	»	10
§ 3. Divisione della filosofia e della sua storia . . . . .	»	24
PARTE I. — La filosofia dei greci . . . . .	»	29
CAP. I. — <i>Il periodo cosmologico</i> . . . . .	»	35
§ 4. I concetti dell'essere . . . . .	»	42
§ 5. I concetti dell'accadere . . . . .	»	60
§ 6. I concetti del conoscere . . . . .	»	72
CAP. II. — <i>Il periodo antropologico</i> . . . . .	»	82
§ 7. Il problema della moralità. . . . .	»	90
§ 8. Il problema della scienza . . . . .	»	107
CAP. III. — <i>Il periodo sistematico</i> . . . . .	»	121
§ 9. Il rinnovamento della metafisica mediante la teoria della conoscenza e l'etica . . . . .	»	130
§ 10. Il sistema del materialismo . . . . .	»	136
§ 11. Il sistema dell'idealismo . . . . .	»	144
§ 12. La logica aristotelica . . . . .	»	165
§ 13. Il sistema dello sviluppo . . . . .	»	174
PARTE II. — La filosofia ellenistico-romana . . . . .	»	195
CAP. I. — <i>Il periodo etico</i> . . . . .	»	201
§ 14. L'ideale del saggio . . . . .	»	208
§ 15. Meccanismo e teleologia . . . . .	»	226
§ 16. Libertà del volere e perfezione del mondo . . . . .	»	242
§ 17. I criteri della verità. . . . .	»	251
CAP. II. — <i>Il periodo religioso</i> . . . . .	»	267
§ 18. Autorità e rivelazione . . . . .	»	280
§ 19. Spirito e materia . . . . .	»	293
§ 20. Dio e mondo . . . . .	»	301
§ 21. Il problema della storia universale. . . . .	»	327

PARTE III. — La filosofia medievale . . . . .	Pag. 337
CAP. I. — <i>Primo periodo (fino al 1200 circa)</i>	» 347
§ 22. La metafisica dell'esperienza interna . . . . .	» 356
§ 23. La questione degli universali . . . . .	» 370
§ 24. Il dualismo del corpo e dell'anima. . . . .	» 386
CAP. II. — <i>Secondo periodo (dal 1200 circa).</i>	» 397
(Sguardo alla filosofia araba ed ebraica nel M. E.)	» ivi
§ 25. Il regno della natura e il regno della grazia . . . . .	» 408
§ 26. Il primato della volontà o dell'intelletto . . . . .	» 420
§ 27. Il problema della individualità . . . . .	» 430



5081





*Guglielmo Windelband.*